Amo, luego existo

Los filósofos y el amor

MANUEL CRUZ

¿Cómo amaban los grandes pensadores? Los estoicos con paciencia, los vitalistas con entusiasmo, los nihilistas con pesimismo. El amor, para un filósofo, es algo tan apasionante o doloroso como para el resto de mortales.

El erotismo de Platón, la lujuria de San Agustín, la frustración de Spinoza o la pasión de Abelardo y Eloísa han contribuido a dar forma a nuestro concepto del amor. Amor y filosofía, asimismo, de la mano de ese extraño compromiso que mantuvieron Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir, a partir de la relación que unió a Nietzsche y Lou Andreas-Salomé, a la luz de la extraordinaria importancia que tuvo en la reflexión filosófica de Hannah Arendt o de Michel Foucault.

Amo, luego existo nos acerca a la forma de vivir el amor de aquellos que se dedicaron intensamente a pensar en cómo amar y ser amados. El filósofo Manuel Cruz se adentra en la vida y las ideas de algunos de los pensadores más importantes de la cultura occidental.

Lectulandia

Manuel Cruz Rodríguez

Amo, luego existo

Los filósofos y el amor

ePub r1.0
Titivillus 26.07.17

Manuel Cruz Rodríguez, 2010
Diseño de cubierta: Sánchez-Lacasta

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

A quienes aman, porque están en el secreto

Según se es, así se ama.
José Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*.

Amar a alguien es decirle: «tú no morirás nunca».
Gabriel Marcel, *La mort de demain*.

… al dejarme casi, casi se te olvida
que hay un pacto entre los dos.
Por mi parte,
te devuelvo tu promesa de adorarme,
ni siquiera tengas pena por dejarme
que ese pacto no es con Dios.
Álvaro Carrillo, *Se te olvida*.

AGRADECIMIENTOS

El resultado final de este libro debe mucho a unas cuantas personas, que, cada una a su modo, me han ayudado en la esforzada tarea de sacarlo adelante. La mayor parte lo hicieron aportando indicaciones bibliográficas, sugerencias de fragmentos o consideraciones críticas, aunque también las hubo que colaboraron con reflexiones generales acerca del asunto del que aquí se trata o simplemente con su cálida compañía. Como no es cuestión de aburrir al lector con la específica aportación de cada cual (solo me permitiré la excepción de Fina Birulés, lectora atenta y generosa de algunas partes del manuscrito, cuyas opiniones han contribuido a mejorar notablemente el resultado final), me limitaré a la mención de sus nombres: Antonio Beltrán, Daniel Brauer, Fernando Broncano, Manuel Delgado, Jorge Dotti, Javier Gomá, Gregorio Luri, José Luis Rodríguez García, Diego Sánchez Meca y Marta Segarra. Con independencia de que alguno aparezca también citado en el interior del texto, quiero dejar aquí constancia de mi sincero agradecimiento a todos ellos.

Asimismo me ofrecieron una inestimable ayuda, materializada en forma de preguntas y comentarios, los estudiantes de mi asignatura optativa de segundo ciclo «Razón y emociones», en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, los cuales, durante el segundo semestre del curso 2009-2010 soportaron —con paciencia oriental— mis exposiciones históricas, mis reflexiones y algún que otro desvarío contradictorio (subsanado gracias al buen tino de sus observaciones).

Pero, sobre todo, el presente libro debe mucho a todas las personas a las que he amado o que me han amado de diferentes maneras a lo largo de mi vida. Ellas lo han hecho posible en un sentido propio y fuerte, es decir, sin ellas no hubiera tenido a dónde mirar de reojo, para bien y para mal, mientras escribía estas páginas.

INTRODUCCIÓN
«NO PUEDO EXPRESAR LO QUE SIENTO»

LA EXPERIENCIA DE ESCRIBIR SOBRE LA ARENA

¿Ha prestado la filosofía suficiente atención al amor? Es probable que a más de un lector semejante pregunta se le antoje un ejercicio meramente retórico: las abundantes páginas que siguen, ocupadas en mostrar el tratamiento que a la cuestión amorosa se le ha dedicado a lo largo de la historia, parecen constituir la respuesta más clara y contundente. Pero repárese en que el interrogante inicial incluye un adjetivo, *suficiente* —al que acaso pudiéramos añadir el de *adecuado*—, sobre el que en buena medida descansa su sentido más profundo.

En efecto, resulta evidente que los pensadores del pasado han dedicado buena parte de sus energías intelectuales a hablar de sentimientos, pasiones, emociones o afecciones —por mencionar solo algunos de los rubros bajo los cuales ha tendido a quedar subsumido, de una u otra manera, el amor—. Obrando así le concedían, qué duda cabe, importancia filosófica, pero no está claro que la que le debería corresponder. Porque el amor es mucho más que un tema filosófico de idéntico rango que los más importantes: es, en el fondo, por decirlo de manera un tanto abrupta, aquello que hace posible la filosofía misma. Tal vez a algunos la afirmación se les antoje rara, alocada o, sencillamente, absurda. Probablemente a todos aquellos —y son tantos…— que asumían, a pie juntillas porque procedía de los clásicos más venerados, la idea de que lo que verdaderamente está en el origen del pensar es el asombro. Lo cual, hay que apresurarse a puntualizarlo, acaso merezca más ser desarrollado que rechazado.

El desarrollo podría seguir el cauce trazado por la siguiente pregunta: ¿por qué no considerar el amor como se considera tradicionalmente la *experiencia* del asombro, esto es, como fundacional, como *prefilosófica*, en el mismo sentido en el que se suele hablar de lo *prepolítico*? La idea de no reducir lo prefilosófico a una única experiencia (la del asombro), ampliando el catálogo de aquellas que, de una u otra manera, están en el origen del pensar, ha sido propuesta por diversos autores. Entre

nosotros, Eugenio Trías ha defendido esta misma posición, argumentando en su caso a favor de incluir la experiencia del vértigo en dicho catálogo y proporcionando pertinentes argumentos para su defensa. Por su parte, la candidatura del amor puede presentar también razones contundentes para incorporarse a una visión más heterogénea y plural del nacimiento de la reflexión filosófica. A fin de cuentas —por polemizar solo un momento con la instancia que ha detentado durante largo tiempo el monopolio de lo prefilosófico— si nos asombramos es porque amamos saber. Solo quien, previamente, ama la sabiduría está en condiciones de asombrarse. El dogmático, pongamos por caso, es alguien incapaz de asombrarse porque tiene cauterizado su deseo de saber («¡no necesito saber nada más!», suele exclamar este personaje cuando se enfada).

Sin embargo, no basta con devolverle al amor su lugar primordial en el *big bang* del pensamiento. Del hecho de que el amor sea condición de posibilidad del pensar mismo se desprende que lo es también del que piensa, esto es, de su existencia. Porque el amor es siempre amor personal (por amplio que sea el sentido en el que podamos utilizar la palabra *persona*), amor de alguien hacia alguien (o hacia algo), amor de un *quien*. Y aunque es cierto, como podría objetar un cartesiano de estricta observancia, que el amor no pertenece a los modos primarios del pensamiento y, en esa misma medida, no nos sirve para conocer las estructuras básicas del ego, no lo es menos, como probablemente replicaría un heideggeriano, que somos en cuanto nos descubrimos en la tonalidad de una determinada disposición erótica.

Habría, por tanto, un sentido laxo en el que resultaría perfectamente legítimo introducir una corrección sobre los clásicos términos del *cogito* de Descartes, reformulándolo como *amo, luego existo*. Yo amo antes de ser, porque no soy sino en cuanto experimento amor. El amor me constituye, y me constituye además en cuanto ser humano. En el fondo, la afirmación se limita a dar cumplimiento a la tesis *pluralista* antes planteada: si no es solo el asombro lo que da origen al pensar, tampoco es la razón, el *logos*, lo que define en exclusiva al ser humano. Es posible (incluso probable) que podamos afirmar que, a su manera, animales o computadoras piensan. En cambio, solo de los seres humanos cabe decir que aman. No obstante, que nadie piense que esta rotunda inscripción de lo amoroso en el corazón de lo humano (tanto de todos los seres como de cada uno de ellos), en la medida en que supone restituir ese sentimiento al lugar de privilegio que le corresponde, permite resolver los problemas que planteaba la pregunta con la que se abría la presente introducción (recuérdese: ¿Ha prestado la filosofía suficiente atención al amor?).

De ahí el subtítulo de la misma, *La experiencia de escribir sobre la arena*, con el que se pretendía resaltar, entre otras cosas, que abordar la cuestión del amor constituye una tarea endemoniada. No tanto por la manifiesta dificultad que ella pudiera presentar de entrada sino justamente por lo contrario, esto es, por su aparente facilidad. Se diría que la experiencia amorosa representa la experiencia universal por excelencia, aquella a la que todas las personas prácticamente sin excepción se creen

con derecho a referirse, con absoluta independencia de su capacitación, conocimientos o cualificación. Y si eso se puede afirmar de las personas en general, qué no se dirá del universo de los filósofos en particular. Del amor se viene tratando en la filosofía desde bien temprano. Bastará con aludir al *Banquete* o al *Fedro* platónicos para dejar constancia de la presencia que ha tenido la reflexión sobre el amor en el discurso filosófico, como aquel que dice, desde sus mismos orígenes. Pues bien, con toda probabilidad representaría un error de bulto atribuir este persistente interés únicamente al hecho de que la pasión amorosa sea, sin el menor género de dudas, una de las intensidades más importantes, más constituyentes, más abarcadoras que puede experimentar el ser humano. Junto a ello, la fascinación por esta pasión resulta también inseparable de su labilidad, de su carácter ambiguo y a menudo volátil.

Y es que escribir al dictado de la propia pasión es, en efecto, como escribir sobre la arena. A diferencia de otras intensidades —como, pongamos por caso, la del mismo pensamiento—, de las que se puede decir que dejan un tipo de marca o huella que permite su reconstrucción en cualquier momento posterior sin especial dificultad —de forma que, parafraseando a Marx, si uno da con el modo de exposición adecuado, parece que estemos describiendo directamente, sin mediación alguna, nuestro objeto; con palabras más simples: que estemos *pensando en voz alta*—, de las relacionadas con el amor bien pudiéramos señalar que desaparecen sin dejar rastro ni residuo alguno. Dejan, sí, en la pantalla de nuestro pasado un icono que parece referir a una experiencia real. Pero se trata de una experiencia peculiar, que se resiste a ser convocada, que no acude a nuestra llamada por más *clics* que hagamos sobre su dibujo. Y cuando en raras ocasiones, tras mucha insistencia por nuestra parte, la requerida experiencia acude, nunca podemos estar del todo seguros de si lo hace bajo la forma y con el contenido que tuvo en su momento —cuando era presente— o si únicamente nos muestra, condescendiente, el rasgo que en el momento de la evocación estamos en condiciones de soportar.

Junto a ello, conviene destacar también, como empezábamos a indicar, el elemento de ambigüedad, consustancial al sentimiento amoroso mismo. Tan consustancial resulta que incluso podría sostenerse que una de sus principales características la constituye precisamente la imposibilidad de definirlo con un exclusivo rasgo o bajo un único signo. Solo de esta manera se explican las diversas —y, en el extremo, incluso contradictorias— valoraciones que nunca han dejado de hacerse del amor. Así, mientras que para unos representa una pasión disolvente, para otros el recurso al amor ha cumplido con mucha frecuencia una función alienante, desracionalizadora, sancionadora del orden existente. No les faltan a unos y a otros buenos argumentos a favor de su respectiva valoración. A quienes recelan no les cuesta encontrar en el presente y en el pasado abundantes motivos que parecen cargarles de razón. ¿Cuántas veces no hemos escuchado la frase «es que estaba enamorada» para intentar justificar un comportamiento injustificable, como si el amor

resultara *el* eximente absoluto, el equivalente a un formidable trastorno mental transitorio frente al que cualquier imputación se disuelve? ¿Y qué decir a estas alturas del *happy end* expresado en la recurrente coletilla con la que terminaban los cuentos de nuestra infancia, el inefable «fueron felices y comieron perdices»?

Pero, por otro lado, no es menos cierto que también en muchas ocasiones el amor proporciona la energía para iniciativas impugnadoras del orden existente que, de otro modo, difícilmente los individuos se atreverían a emprender. Denis de Rougemont ha escrito en *El amor y occidente*[1] que el enamoramiento en Occidente siempre se presenta como amor prohibido, obstaculizado. Las llamadas por la gente de orden *locuras*, llevadas a cabo en nombre del amor, pueden alcanzar una intensidad y una magnitud críticas inconcebibles desde la vigilia de la razón (y hacer que un rey pueda abdicar de su trono, por decirlo de nuevo con la terminología de los viejos cuentos). En ese sentido, el enamorado, el niño y el loco se alinean en su capacidad para decir la verdad sin miedo.

De la constatación de ambas dimensiones —la volatilidad y la ambigüedad— no debiera extraerse ninguna consideración derrotista o escéptica, al menos en cuanto a la posibilidad de escribir algo con sentido respecto al amor se refiere. Más bien al contrario, probablemente nos esté proporcionando una indicación acerca del procedimiento más adecuado a la naturaleza del empeño. Y es que los rasgos señalados no agotan en modo alguno la descripción de la experiencia amorosa, que es, no lo olvidemos, una experiencia intersubjetiva o, desplazando ligeramente los términos, una forma de interacción. El recordatorio es importante porque, en tanto que tal, dicha interacción obedece a una reglas, que se expresan y manifiestan de diversas maneras.

Por lo pronto, el hecho mismo de que a lo largo de la historia los escritores hayan podido ir dando cuenta de los diferentes avatares de esa pasión impugna el tópico de su incomunicabilidad o, más allá, del carácter inefable de la misma. Pero la constatación tiene mayor recorrido. Porque muestra, además, que, justo porque no existe (es un imposible conceptual) un lenguaje absolutamente privado, el hecho de que a lo largo de buena parte de la historia de la literatura amorosa podamos encontrar repetidas las mismas (o parecidas) expresiones o formulaciones prueba que la señalada interacción debe ser entendida como una interacción social sujeta a una lógica subyacente.

El problema es que a menudo esa lógica no parece ser tal (recuérdese la frecuente identificación entre pasión amorosa y locura) o no muestra con claridad su signo. Intentar resolver este presunto problema es, podría decirse en cierto sentido, lo que se plantea este libro. Difícilmente podría sostenerse que conoce el amor aquel que no ha tenido jamás una experiencia amorosa, pero, análogamente, tampoco cabría afirmar que la experiencia por sí sola se identifica con su conocimiento (es un hecho que, con mucha frecuencia, no entendemos aquello que nos pasa).

Ha sido en solicitud de ayuda para obtener dicho conocimiento por lo que hemos

recurrido en las páginas que siguen a la colaboración de algunas figuras notables de la historia del pensamiento, de las que nos constaba no solo su interés por lo amoroso en tanto que tema, idea o problema conceptual, sino la propia implicación personal en su experiencia. Como es natural, no todos han prestado la misma atención al asunto, de la misma forma que sus peripecias vitales relacionadas con el amor han sido muy diferentes (entre otras razones, en función de la época que a cada uno de ellos le tocó vivir). Eso explica, por cierto, la desigual extensión de los capítulos, de modo que se ha concedido mayor espacio a los protagonizados por quienes, debido a su condición históricamente *anómala* —por ejemplo, como mujer o como homosexual— tuvieron que pensar y vivir el amor de una manera nueva y distinta, sin herramientas teóricas ni prácticas a su disposición que les pudieran ayudar gran cosa. A contrapelo de la herencia recibida.

En todo caso, de los autores seleccionados cabe esperar, por su compartida condición de pensadores, una voluntad reflexiva, clarificadora, a la que no vendrían obligados otros que hubieran desarrollado su tarea en ámbitos como el de la literatura o la poesía. Es ese el motivo de la selección y no ninguna presunta superioridad de un tipo de autores sobre otros, ni nada parecido. En realidad, presuponer (o deslizar) alguna forma de superioridad de lo teórico-especulativo sobre otras esferas implicaría traicionar aquello que nos define esencialmente, que constituye la más genuina razón de ser de quienes nos dedicamos —a menudo con más esfuerzo que acierto— a esa *funesta manía* llamada pensar.

Es este mismo convencimiento el que explica también la estructura de los capítulos, que no se conforman con intentar presentar reconstrucciones pulcras, aseadas y completas (aunque la expectativa de alcanzar tal objetivo nunca disguste, claro está) de momentos históricos. Es ese, asimismo, el motivo por el que, tras presentar en cada uno de ellos la determinación o rasgo del concepto de amor aportada por el pensador o pensadora correspondiente y mostrar la forma en que intentaron incorporar a su propia vida tales aportaciones, se termina —que no concluye, como se explica a continuación— con una reflexión en la que se aborda críticamente algún aspecto de esa propuesta desde la perspectiva contemporánea (y del propio autor del presente libro: de ahí que en dichas reflexiones finales se sustituya la impersonal primera persona del plural utilizada en el grueso del texto por una explícita primera persona del singular).

Pero la historia de la filosofía no puede sustituir a la filosofía, como la filosofía no puede sustituir al pensamiento, ni este a la vida, de la que finalmente forma parte. El recorrido por las propuestas de eminentes autores que han intentado, con enfoques bien diferentes, elaborar su particular idea del amor no puede, por definición, constituir un balance concluyente acerca de todo lo que puede ser dicho acerca de la idea. En ningún momento ha sido esa la pretensión. Lo que se ha perseguido, más bien, es mostrar un entramado significativo de aportaciones que, en su conjunto, permitieran al lector hacerse una idea de las diferentes formas en que, en nuestro

pasado, se intentó tematizar (en muchos casos para dar cuenta de la particular vivencia del pensador o pensadora en cuestión) una pasión de la que todavía nos sentimos prisioneros (¿de qué, si no, habría en estos momentos unos ojos deslizándose por estas líneas?). A sabiendas, eso sí, de que, como suele ocurrir con las experiencias en verdad importantes, el relato de lo vivido por otros no nos empieza a servir hasta que nosotros no hemos pasado igualmente por lo mismo.

Con lo que regresamos al punto de partida, es de esperar que en mejores condiciones. Escribir sobre el amor, decíamos antes, constituye una tarea endemoniada. Comparable, podríamos añadir ahora, a adentrarse en un campo de minas. La experiencia más universal ha dado lugar a un lenguaje también universal al máximo, pero no por ello al máximo transparente. El empeño por dar cuenta de la propia pasión se ha venido sirviendo, una y otra vez, de fórmulas expresivas paradójicas, cuando no enigmáticas sin más. De hecho, hemos utilizado un puñado de ellas como títulos de los diferentes capítulos con la intención de que sirvieran para mostrar hasta qué punto a lo largo de la historia del pensamiento discursos, convicciones y argumentos han intentado arrojar luz sobre una vivencia que al propio sujeto le resultaba profundamente perturbadora.

En todas esas expresiones se contiene, en cierto sentido, un tesoro. Cada una de ellas acoge un aspecto, una dimensión, de lo que ha sido pensado acerca del amor en el pasado. Cuando las examinamos de cerca, comprobamos hasta qué punto representan un particular y valioso destilado de pensamiento, son el producto de convencimientos y argumentaciones transmitidos a lo largo de la historia cuyo origen habríamos olvidado. No se trata de afirmar, presuntuosamente, que esa ha sido la gran dimensión olvidada del amor, como si todos los grandes filósofos y filósofas que hasta hoy han sido no hubieran caído en la cuenta —por despiste o incompetencia— de que en lo referente al amor *faltaba algo por pensar*, y que eso por pensar estaba, como la mosca de Wittgenstein, ante sus ojos, en el lenguaje mismo que utilizaban a diario. No se trata de eso.

Si importa volver sobre lo dicho y sobre lo pensado acerca del amor es porque todo ello, lejos de constituir una mera cuestión arqueológica o simplemente ilustrativa de los lugares imaginarios de los que procedemos, está señalando, a contraluz, un rasgo específico con el que se produce hoy el fenómeno amoroso. Carecería de sentido que, para complacer al lector impaciente, quejoso del largo *suspense* que le aguarda (quedan tantas páginas hasta llegar al final…), anticipáramos el desenlace del recorrido: sin este, aquel resultaría rigurosamente ininteligible. Pero algo —aunque sea poco— puede adelantarse porque hace referencia al signo de la empresa abordada en este libro y, en esa misma medida, advierte de las condiciones en que nos encontramos o, si se prefiere, de la naturaleza de nuestro presente. Las específicas contradicciones del mundo en que nos ha tocado en (mala) suerte vivir han terminado por cuestionar buena parte de las ideas acerca del amor que el pasado nos dejó en herencia, sin que todavía haya emergido una concepción alternativa (ese

amor *à reinventer* ya anhelado por Rimbaud) que no solo se adecue a las nuevas circunstancias, sino, sobre todo, esté a la altura de aquello a lo que debería dar forma. Y a lo que debería dar forma es a la energía amorosa, a la pulsión hacia el otro, a la desesperada necesidad con la que, en un momento determinado de nuestras vidas, alguien reclama (y se apropia de) nuestro corazón con una fuerza sobrehumana, ofreciéndonos a cambio el milagro de la felicidad más absoluta ante su mera presencia. Porque en eso se sustancia el amor, finalmente. Y es de eso, en definitiva, de lo que nos urge dar cuenta. ¿No les parece lo bastante importante?

1
«ERES EL HOMBRE DE MI VIDA»
PLATÓN, O DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DEL AMOR

No es verdad que las ideas más extendidas respecto a un autor falseen o caricaturicen sistemáticamente o por principio su pensamiento. Por el contrario, en muchas ocasiones resaltan o subrayan alguna de sus ideas fundamentales. En el caso de Platón, esto parece claro. Si preguntáramos a alguien no demasiado familiarizado con la literatura filosófica por la idea más conocida del filósofo ateniense, es altamente probable que nos respondiera señalando la categoría de *amor platónico* (que también, con alta probabilidad, tendería a definir como un amor idealizado por completo y ajeno a cualquier connotación sexual).

Siendo una cuestión interesante, lo que más importa ahora no es hasta qué punto constituye esta categoría, así entendida, un elemento central de la propuesta teórica platónica, sino más bien si estirando el hilo de dicha idea podemos reconstruir toda una manera de entender el amor por la que todavía nos sintamos interpelados. O, si se prefiere decir esto mismo apenas de otra forma, una manera de entender el amor cuyas estructuras básicas permanezcan en algún grado presentes en nosotros.

Hay, en efecto, una concepción platónica del amor que se va desplegando a lo largo de diversos diálogos. Pero, para que la narración de la forma en que aquella va emergiendo a la superficie de sus textos no adopte la forma de la reconstrucción meramente académico-historiográfica, convendrá, aunque sea mínimamente, contextualizar al autor. Entre otras cosas porque, aunque a considerable distancia del primero (el del *amor platónico*), otro de los tópicos más generalizados respecto a Platón es el de su desdén hacia la realidad material y, más en concreto, hacia las dimensiones sociales y políticas de la misma, tópico apoyado en la imagen extremadamente dualista que ofrece en muchos pasajes de su obra, enfatizando el superior valor del mundo de las ideas por encima del de la experiencia.

ACERCA DEL CONTEXTO

Ambos tópicos contienen, ciertamente, un germen de verdad, pero que no debe ser interpretado ni de forma mecánica ni simplista. Y así como empezando por el final resultaría de todo punto improcedente retorcer los diálogos platónicos para intentar extraer de ellos la imagen de un populista de convicciones filosóficas materialistas, también vendría a ser parecidamente ilegítimo presentar al autor de la *República* como un pensador indiferente a los problemas de su época (había nacido en el 428 a. C.), reacio a asumir ningún tipo de compromiso político. De hecho, sabemos por la *Carta* VII (cuya autenticidad es hoy casi unánimemente aceptada) que en su juventud se planteó seriamente dedicarse a la actividad política y que llegó a recibir («en mi condición de persona acomodada», escribe) invitaciones a participar en el gobierno durante el régimen de los Treinta Tiranos. Pero, a pesar de que entre ellos contaba con amigos y parientes (como sus tíos maternos Critias y Cármides), episodios como el del intento de mezclar a Sócrates («el hombre más íntegro de su época») en el arresto de León de Salamina, un exiliado del partido demócrata, para condenarlo a muerte provocaron su completa desilusión respecto de aquel régimen.

No mejoraron las cosas con la caída de los tiranos y la restauración de la democracia. Aunque sus ambiciones políticas habían empezado a renacer lentamente, el proceso y la condena de Sócrates le apartaron de la intervención directa, si bien nunca dejó de reflexionar («esperando una mejoría de la acción política, y buscando oportunidades para actuar», reconoce) acerca de cómo mejorar la condición de la vida política y la entera constitución del Estado. Es en este contexto en el que se deben interpretar los famosos viajes de Platón a Siracusa (en 387, 367 y 361), motivados fundamentalmente por su deseo de demostrar que no era un hombre de pura teoría, sino que sus teorías podían inspirar beneficiosas reformas políticas. El balance de tanto esfuerzo fue desolador (todos los viajes terminaron en detención o expulsión), lo que le llevó a concluir que «no cesarán los males del género humano hasta que los verdaderos filósofos lleguen a la política, o que los que tienen ya el poder sean auténticos filósofos» (*Carta* VII, 326). Acaso lo que hubiera que retener de este apresurado análisis del segundo tópico acerca del Platón (el de su presunto desdén hacia la sociedad y la política) no es tanto que no fuera sensible a los problemas concretos de la época que le tocó vivir como que proponía darles una solución que hoy nos puede parecer extremadamente discutible, en especial por la carga de aristocratismo implícita en muchos momentos. Pero ello no lo hace menos *hombre de su tiempo* que Pericles, Sócrates o cualquier otro. Entre otras cosas porque la condición de *hombre del propio tiempo* está claro que se dice de muchas maneras.

Estiremos un poquito más estas últimas afirmaciones. Cualquier propuesta teórica se encuentra abrazada por diferentes anillos contextuales que, a modo de círculos concéntricos (o de muñecas rusas, si se prefiere cambiar de imagen), recubren su núcleo esencial. Está claro que no todos los *contextos* resultan por igual pertinentes a la hora de analizar el pensamiento de un autor. No todos los rasgos, pongamos por caso, de la sociedad de una época arrojan una clarificadora luz sobre las ideas de

entonces. Lo que significa, regresando a lo nuestro, que determinadas circunstancias habrán de resonar con mayor intensidad en el momento en el que nos adentremos en el primer tópico acerca de Platón —el de su *idealista* concepción del amor—. Pienso, en concreto, en aquellas circunstancias del contexto social que hacen referencia a la posición de la mujer en la época y a la consideración que entonces se tenía de la homosexualidad.

En lo tocante a las opiniones de Platón respecto al lugar que debía ocupar la mujer en la sociedad, a menudo se cita un pasaje de la *República* que parece certificar un punto de vista igualitario por parte del autor. Es el siguiente:

> —Por consiguiente, querido mío, no hay ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno del Estado que sea de la mujer por ser mujer ni del hombre en tanto hombre, sino que las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, por naturaleza, de todas las ocupaciones, lo mismo que el hombre; solo que en todas la mujer es más débil que el hombre.
>
> —Completamente de acuerdo.
>
> —¿Hemos de asignar entonces todas las tareas a los hombres y ninguna a las mujeres? —No veo cómo habríamos de hacerlo.
>
> —Creo que, más bien, diremos que una mujer es apta para la medicina y otra no, una apta por naturaleza para la música y otra no.
>
> —Sin duda.
>
> —¿Y acaso no hay mujeres aptas para la gimnasia y para la guerra, mientras otras serán incapaces de combatir y no gustarán de la gimnasia?
>
> —Lo creo.
>
> —¿Y no será una amante de la sabiduría y otra enemiga de esta? ¿Y una fogosa y otra de sangre de horchata?
>
> —Así es.

Aunque no sea un asunto central respecto al propósito del presente texto, convendrá por lo menos dejar apuntado que estas consideraciones platónicas acerca de la mujer no presentan un carácter ocasional o periférico en relación con el conjunto de su doctrina, sino que, por el contrario, deben ser puestas en conexión con ideas tan vertebrales para la misma como la de justicia. La justicia en la *polis* consiste en que «cada uno debe atender a una sola de las cosas de la ciudad: aquello para lo que su naturaleza está mejor dotada[1]». «Hacer cada uno lo suyo y no multiplicar las actividades, eso es la justicia[2]». La justicia requiere, pues, que uno se dedique, ante todo, a una única actividad y que no pretenda desplegar múltiples tareas. Sobre el trasfondo de tales premisas se pueden comprender los argumentos que siguen, en los que Platón se centra en justificar la admisión de las mujeres en la clase de los guardianes (de la que se deriva, por cierto, la necesidad de impartir a hombres y mujeres una educación igualitaria):

> —Por ende, una mujer es apta para ser guardiana y otra no. ¿No es por tener una naturaleza de tal índole por lo que hemos elegido guardianes a los hombres?
>
> —De tal índole, en efecto.
>
> —¿Hay, por lo tanto, una misma naturaleza en la mujer y en el hombre en relación con el cuidado del Estado, excepto en que ella es más débil y él más fuerte?

—Parece que sí.

—Elegiremos, entonces, mujeres de esa índole para convivir y cuidar el Estado en común con los hombres de esa índole, puesto que son capaces de ello y afines en naturaleza a los hombres.

—De acuerdo.

—¿Y no debemos asignar a las mismas naturalezas las mismas ocupaciones?

—Las mismas.

—Tras un rodeo, pues, volvemos a lo antes dicho, y convenimos en que no es contra naturaleza asignar a las mujeres de los guardianes la música y la gimnasia[3].

Algún comentario de este fragmento parece obligado, especialmente a los efectos de no incurrir en ninguna variante de anacronismo histórico que terminara proyectando sobre Platón esquemas y puntos de vista que, por definición (esto es, por no pertenecer al universo de lo pensable en aquel momento), no estaba en condiciones de mantener. Repárese, por lo pronto, en el marco en el que se vierten estas opiniones. Es en el contexto de presentar un proyecto casi utópico de Estado. Lo que equivale a afirmar que la pretensión platónica de equiparar a hombres y mujeres, incorporando a estas a la vida política de la comunidad, está informando, *a contrario*, de la situación de exclusión y marginación en la que de hecho se encontraban en la Atenas del siglo V a. C., y se daba el caso de que las esposas de los ciudadanos no tenían ningún derecho político ni jurídico, lo que las colocaba a este respecto al mismo nivel que los esclavos. (En realidad, con los datos en la mano, ser ciudadano griego con plenos derechos estaba reservado a una elite no muy numerosa que no suponía nunca más de una cuarta parte de la población total: hijos varones de padre y madre libres y nacidos en la *polis* de residencia).

La referencia a las esposas es intencionada. La vida de las mujeres estaba fundamentalmente orientada hacia el matrimonio, que marcaba, como un verdadero rito de paso para ellas, el tránsito a la edad adulta. Tenía lugar, por lo general, en torno a los catorce o quince años, como resultado de una transacción exclusivamente masculina entre el padre de la novia y el futuro marido, en la que no había sombra alguna de relación privada hombre-mujer. Los términos del contrato eran claros: el padre entregaba a la hija junto con una dote y esta pasaba de la casa paterna a la casa del marido, propiciando con ello el orden cívico: la herencia y los hijos legítimos, futuros ciudadanos de la *polis*. Demóstenes no se recata en expresarlo con absoluta claridad: «Nosotros nos casamos para engendrar hijos legítimos y tener la seguridad de que el gobierno de la casa está en buenas manos[4]».

Su vida cotidiana transcurría en el gineceo, las habitaciones de la casa reservadas a las mujeres, donde permanecían recluidas. Allí, las jóvenes atenienses recibían una enseñanza fundamentalmente centrada en la preparación para las ocupaciones domésticas: aprendizaje de cocina, elaboración de tejidos, organización de la economía doméstica y, algunas, rudimentos de lectura, cálculo y música, todo ello a cargo de algún familiar femenino o de alguna criada o esclava (a diferencia de lo que ocurría en Esparta, no había escuelas especiales para muchachas). Antes de casarse apenas salían, excepto para asistir a alguna fiesta religiosa o a las clases de canto y

baile —las que estaban destinadas a participar en los coros religiosos—, y debían permanecer lejos de toda mirada masculina, incluso de los miembros de su propia familia. Una vez casadas, su ámbito de actividad era la vida doméstica: el mantenimiento de las posesiones y las tareas de la casa, así como el cuidado de los niños, eran sus tareas cotidianas. En definitiva, la mujer no era ciudadana sino hija o esposa de ciudadano.

Esta situación, que comportaba, entre otros efectos, un analfabetismo muy elevado en este grupo, tuvo excepciones. Excepcional fue el círculo de Safo, la poetisa de Lesbos, que aunó un grupo de mujeres en el siglo VI a. C., donde se formaban en la poesía, el canto y la danza, y donde eran normales las relaciones homosexuales. Como excepcionales, a pesar de la gran proyección que tuvieron en algún caso, eran las sectas alternativas a las «oficiales» y propias de los ciudadanos de las *polis*, sectas a las que la marginación empujó a algunas mujeres a integrarse. Es el caso de las sectas mistéricas, que admitían en su seno a extranjeros, esclavos y mujeres, es decir, a los grupos marginales.

No es menos cierto, asimismo, que en los últimos años del siglo V a. C. —en la época de la guerra del Peloponeso— la situación de las mujeres atenienses pareció mejorar un poco en cuanto a su libertad de movimientos, tal y como queda reflejado en algunas obras de Aristófanes (básicamente en *Lisístrata* y en *La asamblea de las mujeres*). En esta época, y en la inmediatamente posterior, a principios del siglo IV, vivieron en Atenas algunas mujeres que, atenienses o no, destacaron por su inteligencia y cultura, al tiempo que rechazaban su reclusión en el gineceo y buscaban un trato de tú a tú con los hombres, llegando a ser reconocidas y admiradas por muchos de ellos.

La valoración positiva de la mujer presentada por Platón a la que antes se hizo referencia estaba sujeta a un par de restricciones, nada irrelevantes, por cierto. En primer lugar, la de que aquel convencimiento platónico de que en una sociedad ideal la mujer debe tener idénticos derechos y posibilidades que el hombre se apoyaba en la premisa de que el entero ámbito de lo privado, de lo doméstico, carece de todo valor (incluso podría llegar a sostenerse que es despreciado por el filósofo). Lo que es como afirmar que, para alcanzar la condición de ciudadana con plenos derechos, la mujer ha de parecerse al hombre. Forzando la formulación: ha de ser un hombre. Poco tiene de extraña esa actitud, en segundo lugar, si atendemos a la realidad de los hechos. Difícilmente podía haber en aquellas circunstancias un acercamiento igualitario y satisfactorio entre hombres y mujeres o, incluso, entre esposos. Difícilmente a un ciudadano ateniense culto de entonces, ocupado en el cultivo de la retórica y la dialéctica e interesado en cuestiones políticas, le podía resultar estimulante —y, por tanto, encontrar alicientes para cultivarla— la relación con una mujer cuya consideración, dignidad e importancia eran sensiblemente inferiores a la de él («¿Hay alguien con quien hables menos que con tu mujer?», pregunta Sócrates).

La opinión que en la época de Platón se tenía de la homosexualidad es, sin duda,

asunto complementario del anterior. Entre otras razones porque una de las causas que deben ser tomadas muy en cuenta a la hora de analizar el modo en que la moral popular griega de la época enjuiciaba la homosexualidad es la separación de los sexos. Y es que el dato complementario al ya señalado de que esposas e hijas permanecieran en una zona reservada de la casa (el gineceo) lo constituye el que, por su parte, los adolescentes, los hombres jóvenes y los adultos compartían la vida, lejos de ellas, en el ágora, en los baños y en los gimnasios, espacios que reunían únicamente a hombres. Se comprenderá que, en ausencia del otro sexo, la inclinación de los adultos por los adolescentes —en los que encontraban una pareja a su altura de clase y estatus social (hombre libre, ciudadano) fuera de toda relación mercenaria— se desarrollara sin apenas trabas.

Pero, como es lógico, no es la separación física el único elemento a tener en cuenta. Al fin y al cabo, si ese elemento resultaba relevante era en la medida en que activaba y potenciaba otros, presentes en distintos grados en la sociedad griega. Ya se ha aludido, en negativo, a la desigualdad en el plano intelectual entre hombres y mujeres como elemento que restaba interés a la relación heterosexual. Añadámosle ahora, como factores activos, el culto a los cuerpos masculinos —probablemente derivado en último término de la importancia para la guerra de los cuerpos musculosos y fuertes— y la sensibilidad del pueblo griego hacia la belleza, sensibilidad que le llevó durante siglos a buscar el modelo ideal de figura humana. El resultado de la desigual confluencia de tales elementos, en cuyo análisis pormenorizado no procede ahora detenerse, es una forma determinada de valorar la relación entre varones. Una forma tan decididamente positiva que le llevaba a afirmar a Pausanias en el *Banquete* que «entre los bárbaros, por culpa del gobierno de los tiranos, no solo es deshonrosa esta práctica [de la pederastia], sino también la filosofía y la afición a los ejercicios corporales, pues no conviene […] a los gobernantes que nazcan es sus súbditos sentimientos elevados ni tampoco sólidas amistades, ni sociedades, que es precisamente lo que más que ninguna otra cosa puede producir el amor[5]».

Aunque una forma también en la que, conviene introducir el importante matiz, lo que quedaba admitido era la pederastia, mientras que la homosexualidad propiamente dicha se veía condenada. La frontera que delimitaba ambos grupos venía señalada por el pelo y la barba, privilegios del varón adulto. Que este se pudiera sentir atraído por la belleza de un joven no se consideraba algo deshonesto. Se valoraba especialmente que dicha atracción se mantuviera en un plano meramente estético-contemplativo, aunque se condescendía cuando se materializaba en el plano de lo carnal, por juzgarlo poco menos que inevitable. Con la homosexualidad entre adultos, en cambio, no había tolerancia, recibiendo severas condenas los prostituidos y los tenidos por degenerados.

Así, autores como Arquíloco y Aristófanes critican fuertemente el sexo entre hombre mayores y era especialmente denigrado en el caso de que hubiera penetración

anal. También conocemos, por el testimonio del mismo Aristófanes, el desprecio hacia determinadas prácticas, como la del cunnilingus, cuya invención atribuye a Arifrades («que es un pervertido y además quiere serlo. Y no es solo que sea un canalla, en cuyo caso ni lo habría mencionado, o un auténtico bastardo, sino que ha inventado algo nuevo. Envilece, en efecto, su lengua en vergonzosos placeres; en el prostíbulo se afana hurgando en los sexos de las mujeres y lame el flujo que expulsan, llenándose de él los bigotes[6]»). Análogo desprecio sufre la masturbación, cuya necesidad solo sienten aquellos que no son capaces de dominar su libido, como los sátiros, o quienes no tienen acceso a las mujeres, como los esclavos. Así, la masturbación es considerada como un acto propio de personajes inferiores, de ínfima categoría mental.

La pederastia, en cambio, aún pudiendo tratarse de una homosexualidad juvenil muy particular, formaba parte de una especie de aprendizaje, de característica de edad, que luego daba paso, con idéntica normalidad, a la heterosexualidad del hombre mayor. Con un matiz reseñable que conecta con lo indicado anteriormente al hablar de la situación de las mujeres: que un muchacho amado por un varón adulto consintiera en mantener esa relación una vez que él mismo había alcanzado la condición adulta resultaba muy anormal e incluso odioso. ¿Por qué? Porque, aunque no incurría en oprobio alguno por desempeñar el papel de mujer mientras era joven, o incluso niño, aceptarlo siendo ya hombre hecho y derecho resultaba contrario a su dignidad. La pasividad, la sumisión, asociadas a la mujer, rebajaba sin embargo al varón adulto.

EL AMOR, POR FIN

Sin duda, todos estos condicionamientos culturales habrán de resonar en el concepto platónico de amor, como es de esperar que haya ocasión de probar más adelante. En la *República*, Platón presenta su teoría de la división del alma en tres partes, teoría fundamental para entender su concepción del ser humano, una de cuyas dimensiones, la amorosa, desarrollará, además de en el *Banquete*, en el *Fedro* y, en menor medida, en el *Lisis* (diálogo centrado especialmente en la amistad). El alma es el elemento que anima al cuerpo —es su principio de vida— y en ella hay tres partes: la parte racional o reflexiva, que se aloja en la cabeza; la irascible, que se encuentra en el pecho, y la concupiscible, en el abdomen. La relación entre esas partes no es sencilla. En el *Fedro*, Platón ilustra dicha relación a través del mito del carro alado, en el que el caballo hermoso y bueno representa al alma irascible y el caballo malo, feo y desbocado al alma concupiscible, siendo tarea del alma inteligible una conducción que, se dice textualmente, «resulta necesariamente dura y difícil».

En todo caso, no se trata de deslizar una concepción maniquea del alma humana, en la que vinieran contrapuestas la razón y las pasiones, y no cupiera más horizonte que la represión de estas por parte de aquella. Lo malo del alma concupiscente no es

que obtenga aquello que anhela, sino que pueda tomar el mando sobre las otras almas. Cada parte del alma tiene su propio goce y su deseo característico y propio, que exige su legítima satisfacción: la parte reflexiva persigue el conocimiento y la sabiduría, la apasionada apunta al éxito, al honor, al poder, y la concupiscente, a los placeres de la carne. Se corresponden, como se deja ver, con tres tipos de vida, que buscan respectivamente como goces la contemplación de la verdad, la satisfacción de la ambición y las ganancias materiales. De lo que se trata entonces es de encontrar la armonía entre los deseos adecuada a cada tipo humano (gobernante, guerrero, artesano/trabajador): no en otra cosa consiste en definitiva la virtud.

Pero a ella no se accede a través de un proceso puramente intelectual. La educación superior que desemboque en el conocimiento perfecto y modele el único tipo humano que debiera tomar a su cargo el gobierno de la ciudad, el filósofo-rey, ha de comportar la educación del deseo. Es a sentar las bases de la misma a lo que se aplica Platón en el *Banquete*. Al abordar la naturaleza del amor, da cuenta de las diferentes maneras en las que este se hace presente en nuestras vidas. Es cierto que el término *eros* tiende a ser utilizado habitualmente para señalar una especie concreta de pasión, una forma particular de deseo. A quienes persiguen la riqueza, la fuerza física o la sabiduría no se les denomina ni amantes ni enamorados, términos reservados a aquellos cuya energía adopta una forma especial. Sin embargo, *eros* nombra en realidad una fuerza única, un caudal de energía que se dirige por vías diferentes hacia objetivos variables. Pero ello no debe ser malinterpretado: esa diferencia y variabilidad aparentes esconden, en realidad, un orden, un designio, una cierta lógica, por así decirlo.

En el *Banquete* está escrito que «el amor es procreación en la belleza tanto corporal como espiritual[7]», que llamamos felices «a los que poseen las cosas buenas y bellas[8]» o que se recibe honra por «haber engendrado toda clase de virtud[9]», indicaciones todas ellas subsumibles en la que suele ser considerada como la típica definición de lo que es el amor platónico, a saber, «el deseo de poseer siempre el bien[10]». Sin embargo, la propia vidente Diotima de Mantinea, a quien Sócrates había acudido en solicitud de ayuda («consciente de que necesito maestros[11]»), entiende que para lo que en realidad sirven no es tanto para poder considerar resueltos todos los interrogantes acerca de este asunto como para sentar las bases que permitan adentrarse en lo que se denomina *los misterios del amor*.

El anuncio precede a uno de los pasajes más conocidos de Platón, tenido por muchos especialistas como uno de los de mayor belleza de la historia del pensamiento. Lo que hasta aquí fue presentado, en cierto modo, como un conjunto de definiciones que se limitaban a quedar ilustradas a través de los ejemplos oportunos, pasa a ser examinado ahora en su dinamismo interno, mostrando el orden, la lógica profunda, que conecta la diversidad aparentemente inconexa de los objetos de nuestro deseo. La reconstrucción de ese designio en la sombra permitirá mostrar también la jerarquía de unos sobre otros, lo que es como decir el sentido de la superioridad de

una de las almas, de uno de los tipos de vida por encima de los demás.

Parte Diotima del modo en que habitualmente se produce el deseo, que empieza por apuntar en general hacia los cuerpos bellos y que, de inmediato, repara en un solo cuerpo. Pero la hermosura de ese concreto cuerpo juvenil está hermanada con la de otros cuerpos, al punto de que quien reflexione sobre ello no tiene más remedio que aceptar que, finalmente, aunque nuestro deseo haya sido despertado por un cuerpo en particular, si lo encontramos hermoso fue porque reconocimos que en él se encontraba la misma belleza que habita en otros cuerpos hermosos. Aceptar esta inicial conclusión implica comenzar a amar a todos los cuerpos hermosos y atenuar aquel intenso arrebato por uno solo («despreciándolo y considerándolo insignificante[12]»).

Quien reconozca en sí este amor más amplio hacia la belleza que hay en todos los cuerpos podrá dar el siguiente paso y considerar más hermosa la belleza de las almas que la del cuerpo, lo que le llevará a apreciar cuánto de hermoso hay en las normas de conducta y en las leyes. La hermosura del cuerpo, entonces, se le antojará insignificante. Pero esa mirada progresivamente adiestrada ya no podrá detenerse en este estadio porque estará en condiciones de percibir la belleza que hay en las ciencias, que es la belleza que el geómetra encuentra en un teorema o el astrónomo en el orden armonioso de los cuerpos celestes. Quien haya llegado hasta aquí habrá dejado definitivamente atrás el apego, que ahora se le antojará mediocre y corto de espíritu, a la belleza de un solo ser, sea este un muchacho, un hombre o una norma de conducta, y se encontrará ante sus ojos con un auténtico océano de belleza.

Estamos, así, a punto de alcanzar la cima del razonamiento platónico. La contemplación de ese océano habrá de engendrar «muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría[13]» que conducirán, finalmente, a descubrir una única ciencia, que es la ciencia de la belleza. Perdidos de vista cualesquiera objetos individuales e imágenes temporales de la belleza, nos encontramos de lleno en el mundo inteligible, en el que el objeto final ya no puede ser la belleza física, la moral o la intelectual, sino la belleza en sí. Dicha belleza es eterna, no cambia ni se manifiesta en ninguna otra cosa u objeto viviente del cielo o de la tierra, sino que «es siempre consigo misma específicamente única[14]».

He aquí, sostiene Diotima con toda rotundidad, la manera correcta de acercarse a las cosas del amor: ascendiendo los peldaños en la gradación de las distintas cosas bellas hasta alcanzar la contemplación de la belleza en sí. En ese momento alcanza todo su valor la vida humana. Porque solo es capaz de engendrar virtudes verdaderas quien se encuentra en contacto con la verdad, y solo quien las ha engendrado puede aspirar a ser «amigo de los dioses». El amor es el camino, el nexo de unión con aquello que llamamos perfecto, divino, hermoso. Sirve de enlace y comunicación entre ambos, llenando el vacío que existe entre lo visible y lo invisible.

Con independencia de que en esta conclusión resuenen, efectivamente, otros pasajes platónicos (especialmente de la *República*), o se pueda conectar con lo

planteado por otros filósofos precedentes (como el mismo Parménides), o incluso su lenguaje recuerde la revelación culminante de los misterios de Eleusis, acaso lo que más importe ahora resaltar es el inequívoco elogio que hace Platón del amor en tanto que el mejor colaborador o guía de la naturaleza humana para alcanzar la plenitud de la contemplación de la belleza. Su planteamiento, es cierto, ha reconocido la existencia de diversas formas de amor, atribuyéndoles una desigual dignidad según el grado en el que participaran de la idea de belleza. Pero, finalmente, ha considerado que la culminación del proceso la constituye la contemplación de la belleza «pura, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras muchas fruslerías mortales[15]».

Entre luces y sombras

Existen dos grandes grupos de estudiosos de la obra platónica en lo que a la interpretación del amor se refiere: de un lado se encontraría el grupo de quienes entienden que el hilo conductor de los textos en los que Platón habla del amor es el conflicto entre razón y pasión, y de otro, el de quienes leen esos mismos textos en clave de continuidad y desarrollo.

Los pertenecientes al primer grupo tienden a considerar que en la *República* hay una dicotomía entre razón y pasión, que dicha dicotomía en el *Banquete* se presenta dramáticamente como dos modos de vida alternativos, y que en el *Fedro* Platón se decanta a favor de la pasión. A partir de esto, se lanzan a desarrollar el argumento de que el *Banquete* es, en realidad, un diálogo sobre la pasión erótica, malinterpretado por buena parte de los especialistas en la obra de Platón (del segundo grupo, obviamente).

La estrategia argumentativa de los defensores del conflicto entre razón y pasión en Platón es ciertamente hábil: de un plumazo, todas las afirmaciones que hemos ido viendo, incluidas las más rotundas y contundentes, de la vidente, que Sócrates parecía hacer suyas, quedan puestas en cuarentena. ¿De qué forma? Apelando, entre otros motivos, al hecho de que, al manifestarse *por persona interpuesta*, Sócrates no estaría exponiendo su teoría del ascenso del deseo como si él mismo la hubiera elaborado partiendo de su experiencia y sus reflexiones, sino más bien como si hubiera terminado aceptándola como resultado de la persuasión de una mujer.

Es cierto que según Platón «al apetito que, sin control de lo racional, domina ese estado de ánimo que tiende hacia lo recto, y es impulsado ciegamente hacia el goce de la belleza y, poderosamente fortalecido por otros apetitos con él emparentados, es arrastrado hacia el esplendor de los cuerpos, y llega a conseguir la victoria en este empeño […] se le llama amor[16]». Queda claro, pues, que se trata de una pasión opuesta a la templanza o sensatez, consistente en lo fundamental en una desmesura en la que el sujeto pierde la cordura.

Pero, junto a este amor, hay otra clase de *eros* concebido no como locura y

desenfreno humanos, sino como una especie de locura inducida por los dioses. Esa *manía* a la que Platón se refiere «tiene lugar por un cambio que hace la divinidad en los usos establecidos[17]». Como es natural, la referencia a la intervención sobrenatural la pone a salvo del reproche de irracionalidad que, según acabamos de ver, Platón le dirigía a la primera forma de amor. Frente a esta locura *mundana*, lo que sucede cuando el sujeto está sometido a la experiencia de un amor arrebatador que va más allá del mero deseo de placeres corporales es que los valores característicos de «la humana sensatez» se ven alterados por completo. El enamorado se olvida de madre, hermanos y amigos, no se preocupa en absoluto de que se pierda su patrimonio por descuido y «desdeña todos aquellos convencionalismos y fingimientos con los que antes se adornaba[18]».

Lo que hace el amor entonces es proporcionar la fuerza para que el sujeto relativice y tome la necesaria distancia respecto al mundo de sus afanes cotidianos. Quien está *embargado por el amor*, en el sentido que se acaba de indicar, se encuentra en condiciones de llevar a cabo una reorientación filosófica de su vida que desemboque en una ruptura con el universo de costumbres y usos que oculta el profundo sinsentido de aquella. El *eros* confiere al sujeto una fuerza pasional que, lejos de debilitar su racionalidad, la potencia al disponerla para acceder a otro género de realidad. La *locura del amor* de la que trata el *Fedro* no consiste, de este modo, en una devaluación de las capacidades racionales del sujeto, sino en una metamorfosis de su voluntad, porque se ha forjado una nueva escala de valores y con arreglo a ella desprecia lo que antes valoraba más. No puede decirse, por tanto, que Platón haya abdicado de su convencimiento de que la función esencial de la razón en la economía del alma es el conocimiento del bien. Lo que en el *Fedro* queda destacado es que, bajo la tutela de esa locura amorosa de inspiración divina, dicha función adopta una dimensión crítica, desmitificadora (se me disculpará el anacronismo categorial), que permite al sujeto desenmascarar los simulacros y las falsas apariencias en los que vive encerrado en su vida cotidiana.

Si hemos de amar, de acuerdo con el esquema platónico, a las personas en la medida en que son buenas y bellas y solo en esa medida, el problema que inevitablemente se nos plantea, habida cuenta de la escasez de seres humanos que pueden aparecer ante nosotros como obras maestras de la excelencia (y de que, por añadidura, incluso los mejores, de entre los susceptibles de ser amados, no están del todo exentos de algún rasgo de fealdad, de mezquindad, de vulgaridad y de ridículo), es que, aplicando estrictamente el requisito de amarlas tan solo por su virtud y por su belleza, no serán nunca objeto de nuestro amor.

Sin duda es posible relacionar el ideal platónico del amor con la valoración que la sociedad griega de entonces hacía de la homosexualidad, con la inferioridad atribuida a los amores heterosexuales o, más en general, con una cierta renuncia al disfrute sexual. La doctrina del amor descrita tanto en el *Banquete* como en el *Fedro* se refiere, es cierto, más al amor homosexual que al heterosexual: basta con el

conocimiento, es la belleza de las almas la que es buscada por los más perfectos amantes. En ese sentido, era tan deliberada como irónica la frase «eres el hombre de mi vida» que da título al presente capítulo: pretendía señalar que para el autor de aquellos diálogos el amor se dirige siempre en el fondo hacia otro hombre, eso sí, convenientemente idealizado.

REFLEXIÓN: AMAR Y SER AMADO

«¿Entiende usted el mundo?», le preguntaba hace un cierto tiempo un periodista a un filósofo de este país. «Tengo días mejores y peores» fue, en un alarde de agudeza, la respuesta de este último. Abrumado por tanto ingenio, el entrevistador apenas atinó a formular esta otra pregunta: «Pero entonces ¿cómo sobrevive un filósofo?», lo que a su vez obtuvo esta otra respuesta: «Depende del tipo de filósofo que se sea. El filósofo estoico sobrevive con paciencia, el vitalista, con entusiasmo, el nihilista, con pesimismo y así sucesivamente. Al filósofo se le hace tan llevadero (o tan insoportable) esto de sobrevivir como al resto de los mortales».

No le faltaba parte de razón a nuestro pensador. Lástima que se quedara tan corto. El esfuerzo por entender el mundo es tan viejo como la misma humanidad, aunque no siempre se haya tropezado con los mismos obstáculos y, sobre todo, los haya superado de la misma manera. Aquello que desafía nuestra capacidad para entender ha ido variando con el paso del tiempo a lo largo de la historia. Nos hemos acomodado a la desmesura de la naturaleza, apenas nos inquieta conocer la estructura íntima de la materia, hemos ido abandonando sosegadamente el lenguaje de la libertad individual para irnos aceptando sin excesivo trauma como el resultado de estructuras anónimas subyacentes, etc.

Aunque hay que admitir que sigue habiendo experiencias que nos golpean, que ponen a prueba de manera radical nuestra inteligencia. Son experiencias cuya intensidad parece desbordar con mucho las estructuras discursivas con las que se acostumbra a pretender explicarlas, cuya fuerza no puede ser represada, a ojos de sus protagonistas, por los livianos diques de contención de las categorías heredadas. Y así, quien vive la pasión amorosa por vez primera (o la vive por vez primera con una violencia interior que le desarbola por completo) tiende a verse como el primer ser humano al que tal cosa sucede, sirviéndole de escasísima ayuda lo que otros que hayan pasado por el mismo trance puedan decirle.

Pero esa resistencia de lo que en realidad está informando no es tanto de la cosa misma como del modo en que es vivida por la persona afectada. La cosa misma en cuanto tal admite ser tratada mediante los recursos abstractos de los que disponemos a efectos de clarificarla y, en esa misma medida, hacerla más *vivible*. A buen seguro, un platónico diría: no se trata en modo alguno de renunciar a la intensidad, más bien de procurar que esta no se convierta en una enemiga de la vida, sino en una aliada de ella. La experiencia a la que aplicamos nuestros esquemas es, por tanto, un bien a

salvaguardar, no un obstáculo que superar. Y no por razones altruistas o benéficas, sino por el bien del propio pensamiento. Únicamente lo que ha nacido de experiencia propia puede, en su representación, ostentar los colores cálidos y vibrantes de la vida.

Esta tensión entre lo pensado y lo vivido, este eventual desajuste entre las enseñanzas que se pretende transmitir y la experiencia que parece resistirse a aprender de ellas, me permite plantear una cuestión que me vino suscitada hace un tiempo con la lectura del libro de André Breton *El amor loco*[19]. El último capítulo está dedicado a su hija Aube y termina con estas palabras: «te deseo que seas amada locamente». Confieso que me embargó un profundo estupor al leer la frase, con la que además se clausura el libro. ¿Tan importante es ser amado? ¿No hubiera sido más propio que hubiera deseado que su hija protagonizara de manera activa esa pasión, amando ella locamente? Porque ¿de qué sirve ser amado si uno no es capaz de amar?

Lo que más me importa ahora no es el asunto, siempre complicado, de la reciprocidad. Desde luego que si alguien me lo planteara en términos de disyuntiva, de tener que escoger entre amar o ser amado, para mí la respuesta no ofrece dudas: lo verdaderamente importante es amar. Lo que desde fuera —esto es, por parte de quien no está enamorado— puede ser visto como generosidad o desprendimiento representa en realidad una dimensión constituyente del amor. El amor no reclama para sí como requisito previo el ser correspondido. El que ama bajo ningún concepto le dice al amado/a «mira lo que he hecho por ti», porque no hace depender su amor de la respuesta. Quizá la cosa quede más clara si utilizamos como ejemplo el gesto de regalar. Por decirlo con pocas palabras, al amado lo que le ilusiona es regalar, no que le regalen. Cuando alguien regala de verdad, está pensando en la alegría del otro. El *qué* se regala está al servicio del *quién*. Mientras que cuando uno espera un regalo lo que le importa es recibir ese objeto en particular, con independencia de quién sea el que se lo obsequie. Le importa el *qué* no el *quién*. (Por supuesto que a quien ama también le gusta que le regalen. Pero cuando recibe un obsequio de su amado/a lo único que le importa es el brillo que lleva en los ojos en el momento en que se lo entrega).

Tal vez el ejemplo pudiera servir también a modo de criterio para distinguir entre el amor en sentido fuerte y otros registros que a veces se reclaman, ilegítimamente, del mismo término. Un caso muy claro de esto es el amor a uno mismo, que en tantas ocasiones se escuda tras el otro para no mostrar su auténtica faz. No se trata en realidad de amor hacia el otro: lo que hay es, por utilizar una expresión ilustrativa, amor a uno mismo por persona interpuesta.

Por eso, lo propio sería afirmar que, en comparación a quien ama, el egoísta no es *malo*: es *ignorante* (y, por tanto, *pobre*) en la medida en que desconoce uno de los registros mayores del ser humano. En efecto, en su ignorancia, el egoísta se conforma con poco. Persevera en un registro menor, que no dudaría yo en calificar de inmaduro. Se conforma con esa apariencia de felicidad que tiene como figura emblemática al niño que se deja querer, que se relame, complacido, por las

atenciones, especialmente por el tazón de chocolate caliente con galletas que su madre o su abuela le llevan a la cama sin esperar nada a cambio, aceptando incluso que ni les dé las gracias. Poca pasión podrá conocer quien no está dispuesto a correr el riesgo de olvidarse, ni por un momento, de su propio yo, quien cifra su ideal de felicidad en ser objeto permanente de cuidado y atención.

Frente a esta figura, la del que ama sí corre riesgos. Lo que significa, evidentemente, que nada le garantiza el éxito final. La gama de contrariedades que se puede sufrir por amar es muy amplia. Una de ellas, desde luego, es la de no ser amado. Pero hay más. Cuando se ama a una persona («incluso cuando solo se piensa intensamente en ella», llega a escribir Benjamin[20]), su rostro aparece en todas partes, no hay libro en el que no se descubra su retrato, película en la que no se reconozca su perfil ni transeúnte que no nos la evoque. Esa persona se hace omnipresente, tiñe el mundo por entero con su evocación, coloreándolo con sus tonalidades personales. Pero, al mismo tiempo, tanta presencia tiene como correlato necesario múltiples ausencias. El que declara «solo tengo ojos para…» está reconociendo, simultáneamente, su ceguera para casi todo lo demás. Sí, ya sé, «el amor es ciego», reza el tópico. Pero no debiéramos plantear las cosas de tal manera que la opción a la que se nos abocara fuera la de tener que escoger entre ser ciego o quedarse tuerto. Acaso debiéramos intentar aprender a amar de otra manera. Pero no nos precipitemos adelantando propuestas tan temprano, cuando apenas hemos empezado a adentrarnos en este asunto.

2
«ANTES DE CONOCERTE ERA UNA PERSONA DISTINTA» SAN AGUSTÍN Y LA IRRUPCIÓN DE LAS SOMBRA

Por extraño o sorprendente que a primera vista pueda parecer, Agustín es, de los autores seleccionados en el presente libro, uno de los que lleva a cabo un tratamiento más político del amor antes de llegar a la época contemporánea. Bastaría con echar una mirada alrededor nuestro y ver los pensadores que de una u otra forma se reclaman de él y de alguna de sus influencias —con Pablo de Tarso en lugar muy destacado— para comprobarlo.

Como iremos haciendo a lo largo de todo el libro, procuraremos mostrar, en la reflexión final con la que se cerrará el presente capítulo, en qué medida algunas ideas que empezaron a cobrar forma en aquella época (no solo en Agustín, sino también en Pablo, hacia cuya obra se ha desarrollado en los últimos años un notable interés, perfectamente comprensible) prefiguran las que están interviniendo en el debate de ideas contemporáneo.

UNA VIDA AGITADA

La vida de Agustín de Hipona[1] fue, ciertamente, agitada en más de un sentido. De raza bereber, aunque ciudadano romano de pleno derecho, Aurelio Agustín nació el año 354 d. C. en Tagaste, ciudad situada en la antigua provincia imperial de Numidia y conocida en la actualidad como Souk Ahras (Argelia). Hijo del pagano Patricio, un pequeño propietario rural, y de la cristiana Mónica, su familia disfrutaba de una posición económica desahogada, lo que le permitió acceder a una buena educación en el marco de la tradicional *paideia* pagana: retórica y estudio de los autores paganos en una atmósfera exclusivamente latina, pues el griego desaparecía ya de la enseñanza en Occidente (de hecho, a pesar de sus esfuerzos por aprenderla, Agustín nunca llegó a dominar la lengua griega).

Pasó sus primeros años de formación, además de en Tagaste, en Madaura y, a partir del año 370, se asentó en Cartago. En esta ciudad, Agustín llevará una vida

desordenada, orientada hacia el disfrute de todos los placeres sensibles, de la que se acusará con pesar en sus *Confesiones* («llegué a Cartago y me encontré en medio de una crepitante sartén de amores impuros[2]»). En esa época convivirá con una mujer con la que mantendrá una relación apasionada y con la que tendrá un hijo, Adeodato, el año 372:

> Por esos mismos años vivía yo con una mujer, no según lo que se conoce por legítimo matrimonio, sino buscada por el ardor ciego de la edad, carente de toda prudencia. Pero fue una sola y también le fui fiel. La vida con ella me hizo ver por propia experiencia la diferencia que hay entre el amor conyugal de los casados, dirigido a la generación de los hijos, y el amor lascivo. En este la prole nace contra el deseo de los padres, aunque, una vez nacida, no dejen de quererla[3].

Con todo, nunca dejó de cultivar los estudios clásicos, especialmente latinos, y se ocupó con pasión de la gramática. En el año 373 la lectura de un texto perdido de Cicerón —el *Hortensio*— cambió su visión de la vida. No fue el estilo del autor, admirado por todos en la época, sino el contenido lo que cautivó al joven lector. La obra, de inspiración inequívocamente aristotélica, provocó que el entusiasmo de Agustín por las cuestiones formales y gramaticales derivara en entusiasmo por los problemas del pensamiento. Frente a la sabiduría filosófica, las Escrituras cristianas se le antojaban no solo «indignas de ser comparadas con la prosa perfecta de Cicerón[4]», sino también rudas y primitivas en su concepción antropomórfica y personal de Dios (no se olvide que, a pesar de no estar todavía bautizado, Agustín había sido educado por su madre en el cristianismo desde su más tierna infancia).

Por entonces se adhiere al maniqueísmo, secta en la que creyó encontrar la explicación más convincente del origen del mal. Tras un año en su Tagaste natal, donde enseñó retórica, regresó a Cartago, ciudad en la que permaneció diez años dando clases en la escuela que él mismo había creado. A esta época pertenece su primer libro, hoy desaparecido, *Belleza y proporción*. La lectura de la obra de Aristóteles *De las categorías* provoca que empiecen a crecer en su mente las primeras dudas serias sobre la verdad del maniqueísmo, dudas que se confirmaron tras el encuentro con Fausto de Milevo, a la sazón el más destacado representante maniqueo en el norte de África, quien no supo resolvérselas. Decepcionado, abandonó esta doctrina y emprendió en el año 383 viaje a Roma.

Lo hizo con la intención de proseguir allí su enseñanza de la retórica. Una vez en Roma, intentó abrir una escuela, pero el proyecto fracasó por razones económicas (muchos estudiantes tenían la perversa costumbre de cambiar con frecuencia de maestro para no pagar sus servicios). Sucedió entonces que Símaco, prefecto de Roma, recibió órdenes de la capital imperial de Milán para que proveyera a esta ciudad de un profesor de retórica. Agustín se presentó como aspirante al cargo y, dando pruebas de su competencia, pudo obtener la habilitación oficial para la docencia de la disciplina allí. De nuevo la lectura de Cicerón, ya abandonado el maniqueísmo, le acercó al escepticismo de la Academia Nueva, hasta que escuchó los

sermones del obispo de Milán, Ambrosio, que le impresionaron hondamente y le persuadieron de la verdad del cristianismo. La lectura alegórica que este hacía del Antiguo Testamento le reconcilió con las Escrituras. Se reunió en Milán de nuevo con su madre, cuya influencia tuvo una importancia decisiva en este crucial momento, y se hizo catecúmeno. Su aceptación de la fe se retrasó por su incapacidad para mantener la castidad (en las *Confesiones* hace referencia a que «sufría crueles tormentos tratando de saciar mi insaciable concupiscencia[5]»). Tras algún intento fallido de matrimonio, en el mes de septiembre del año 386, con treinta y dos años, se convirtió al cristianismo. Ese mismo año se estableció en Casiciaco (en las cercanías del lago Como, no lejos de Milán) con su madre, su hermano Navigio, su hijo y algunos compañeros en una casa de campo que su amigo Verecundo le había dejado. De las discusiones diarias con estos últimos extrajo las ideas para los tres diálogos que escribió en esa época: *Contra los académicos*, *De la vida feliz* y *Sobre el orden*. El año siguiente, en la vigilia pascual que se celebró el 24 de abril, fue bautizado por el obispo Ambrosio en Milán y optó, definitivamente, por una vida ascética y casta.

Importa consignar que en esta misma época lleva a cabo dos lecturas que van a resultar determinantes en la orientación definitiva de su pensamiento. Por una parte, entra en contacto, gracias al sacerdote Simpliciano, a quien acudió en solicitud de ayuda espiritual, con «algunos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín», esto es, con alguna de las *Eneadas* de Plotino, traducidas por Mario Victorino, un famoso retórico que se había convertido al cristianismo (y cuya conversión impresionó vivamente a Agustín), y, por otra, inicia la lectura de las Epístolas de san Pablo. Adelantemos, de momento, que de ellas —y, sobre todo, del relato que hace el apóstol de su impotencia para vencer las pasiones— extrae el convencimiento de que solo es posible vencerlas con la gracia de Cristo, que es el camino y el único mediador, y que, por tanto, confiar en la capacidad humana representada por la mera razón filosófica es la presunción de quienes ven hacia dónde se debe caminar, pero no ven el camino. Las afirmaciones de la Epístola a los romanos «revestíos del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias» y «acoged bien al que es débil en la fe» operaron en Agustín como una auténtica revelación: «se disiparon todas las tinieblas de mis dudas, como si una luz de seguridad se hubiera apoderado de mi corazón[6]».

Convencido por completo de que su misión era difundir en su patria la sabiduría cristiana, decide volver a establecerse en África. Lo hace en su vieja casa de Tagaste, donde funda un monasterio de laicos (una especie de comunidad de cristianos primitivos cuyos miembros ponían todas sus propiedades en común para que cada uno las utilizara según sus necesidades) en el que permanecerá hasta el año 391. Dicho año se traslada a la cercana ciudad de Hipona (actualmente Annaba, también en Argelia), en la costa, para buscar un lugar donde abrir un monasterio y vivir con sus hermanos. Durante una celebración litúrgica protagonizada por el obispo de Hipona, Valerio, en la que este había hablado al pueblo acerca de su necesidad de un

sacerdote que le ayudase, fue elegido por la comunidad para recibir las órdenes sagradas, propuesta a la que Agustín accedió y que se concretó de inmediato.

En terrenos cedidos por el obispo fundó otro monasterio, esta vez de clérigos, en el que desarrolló una fecunda actividad filosófica y religiosa. Siguiendo una costumbre que era muy común en el Oriente pero insólita en el Occidente, el obispo, que era griego, hablaba el latín con dificultad y no entendía el púnico de sus campesinos, nombró predicador a Agustín e incluso le concedió permiso para predicar aún en su ausencia, lo cual resultaba ya del todo inhabitual en aquella época. Desde entonces, el futuro santo no dejó de predicar hasta el fin de su vida. Se conservan casi cuatrocientos sermones suyos, la mayoría de los cuales no fueron escritos directamente por él, sino recogidos por sus oyentes.

Cuatro años después de ser ordenado, en 395 (ese mismo año, a modo de presagio del derrumbamiento histórico que se avecinaba, Teodosio dividía el Imperio entre sus hijos, entregando Occidente a Honorio y Oriente a Arcadio), Agustín fue consagrado obispo y coadjutor de Valerio y, poco después de la muerte de este, en agosto de 397, le sucedió. Procedió inmediatamente a establecer la vida común regular en su propia casa y exigió que todos los sacerdotes, diáconos y subdiáconos que vivían con él renunciasen a sus propiedades y se atuviesen a las reglas, sin admitir en las órdenes a aquellos que no aceptaran esa forma de vida. Durante sus treinta y cinco años como obispo de Hipona, desarrolló una incesante actividad en múltiples ámbitos. Así, fundó una comunidad de mujeres religiosas de la cual fue abadesa su hermana Perpetua. O atrajo a la fe cristiana a muchos habitantes de la vecina Madaura (la ciudad había sido colonizada principalmente por veteranos romanos, muchos de los cuales eran paganos, y el obispo se ganó sus voluntades proporcionándoles importantes servicios públicos). O continuó defendiendo con firmeza la fe contra las herejías o el paganismo.

Cuando en el año 410 Roma fue tomada y saqueada por Alarico el Godo, volvió a cobrar actualidad la vieja tesis de que la seguridad y la fuerza del Imperio romano estaban ligadas al paganismo, por lo que el cristianismo constituía un elemento de debilidad y de disolución. Por su parte, los propios paganos denunciaban que todas las calamidades que caían sobre la ciudad se debían a que los antiguos dioses habían sido olvidados. En parte para contestar a estas acusaciones, Agustín comenzó en el año 413 su mayor libro, que no terminaría hasta el año 426: *La Ciudad de Dios*, examen de la historia humana y justificación de la filosofía cristiana. Entretanto, entre los años 418 y 422, en plena descomposición del Imperio, tuvo tiempo y arrestos para participar en el concilio de Cartago y continuar su activa producción filosófica y religiosa, que abarcará más de cien volúmenes, sin contar las Epístolas y Sermones.

En los últimos años de su vida, Agustín asistió a la brutal conmoción que supuso la invasión vándala del norte de África. En mayo del año 428 los ejércitos del rey Genserico (incitados por el conde Bonifacio, antiguo general imperial de África que

había caído injustamente en desgracia de la regente Placidia) desembarcaron en África dispuestos a invadir las ricas provincias africanas. Recorrieron Mauritania y Numidia sin encontrar resistencia. Todos los relatos que han llegado hasta nosotros coinciden en dibujar un cuadro de terror y desolación para describir su avance. Excepto Cartago, Hipona y Cirta, ciudades demasiado fuertes para que los vándalos acometieran su conquista de buen inicio, el resto de poblaciones quedaron en ruinas tras su paso, así como las casas de campo, que fueron saqueadas, y los habitantes que no consiguieron huir, asesinados o convertidos en esclavos. Parecida suerte corrió el clero, que, o pereció a manos de los invasores o, incendiadas las iglesias y cesado el culto, se vio obligado a vivir de la caridad.

A fines del mes de mayo de 430, justo dos años después de su desembarco, los vándalos de Genserico se presentaron delante de Hipona, la ciudad más fortificada de la región, cuya defensa estaba encomendada al mencionado Bonifacio (que había recuperado el favor de Placidia) y a sus soldados mercenarios. Establecieron un sitio que habría de prolongarse a lo largo de catorce meses. Muy pronto, en el verano de ese mismo año, Agustín cayó enfermo con fiebre y supo que no sobreviviría a aquella enfermedad. Mantuvo su mente lúcida hasta el final y el 28 de agosto, a la edad de setenta y seis años, murió. Meses después, la ciudad fue completamente arrasada.

Señor, hazme casto, pero no todavía

Aunque ya hemos señalado la enorme importancia de los problemas que, hasta su tardío bautismo, le plantea el sexo a Agustín, convendrá detenerse un poco más en este asunto y especialmente en la enorme influencia que tiene al respecto sobre su pensamiento la figura de Pablo de Tarso. Decimos «figura» deliberadamente, porque su influencia no es únicamente doctrinal, sino que se relaciona también con su propio testimonio personal, con el que la peripecia vital de Agustín no deja de mantener un cierto paralelismo.

Por lo pronto, en ambos se produce una conversión que, con las diferencias pertinentes, se inscribe en la línea de las llamadas *leyendas de conversión*. La experiencia paulina en el camino de Damasco la conocemos por el relato del evangelista Lucas, y se produce con el ritual de las manifestaciones espectaculares habituales en estos casos: luz del cielo, voz misteriosa, la caída, la ceguera…:

> […] aconteció que al llegar cerca de Damasco, repentinamente le rodeó un resplandor de luz del cielo; y cayendo en tierra, oyó una voz que le decía: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?». Él dijo: «¿Quién eres, Señor?». Y le dijo: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues; dura cosa te es dar coces contra el aguijón». Él, temblando y temeroso, dijo: «Señor, ¿qué quieres que yo haga?». Y el Señor le dijo: «Levántate y entra en la ciudad, y se te dirá lo que debes hacer». Y los hombres que iban con Saulo se pararon atónitos, oyendo a la verdad la voz, mas sin ver a nadie. Entonces Saulo se levantó de tierra, y abriendo los ojos, no veía a nadie; así que, llevándole por la mano, le metieron en Damasco, donde estuvo tres días sin ver, y no comió ni bebió[7].

Es cierto que lo de Saulo no es una conversión en toda regla, ya que, según él mismo, lo que se produce es más bien una reafirmación de su vocación, equivocadamente planteada (persiguiendo a los primitivos cristianos bajo la influencia de los fariseos), pero ese mismo matiz también se aplica a Agustín, quien, en su particular *caída del caballo* lo que obtiene no es el conocimiento de una verdad que hasta ese momento le viniera velada, sino las fuerzas para actuar de manera consecuente con las creencias que ya poseía.

Ya dijimos que el retraso en recibir el bautismo no se debió a que no comprendiera la excelencia de la castidad predicada por la Iglesia católica, sino a la dificultad que le representaba practicarla. Una dificultad que era vivida por el propio Agustín como una auténtica condena (cuando no como una fatalidad). En realidad, los problemas que le plantea su lujuria evocan lo que los griegos llamaban *akrasia*, o debilidad de la voluntad, y que nada casualmente ha sido tratada por destacados filósofos contemporáneos. Efectivamente, a pesar de desear de manera ferviente liberarse de las cadenas de la carne, Agustín se declaraba impotente para superar las tentaciones. *El Enemigo*, según propia expresión, se había apropiado de su voluntad, de la perversión de la voluntad había nacido la lujuria y de la lujuria la costumbre, y la costumbre, ante la que había cedido, había creado en él una especie de necesidad cuyos eslabones, unidos unos a otros, le mantenían «en cruel esclavitud».

Avergonzado de su propia debilidad, desgarrado entre la llamada del Espíritu Santo a la castidad y el deleitable recuerdo de sus excesos, cuenta Agustín que una tarde de septiembre de 386 se retiró a un rincón del jardín a implorar ayuda a Dios y llorar amargamente. Fue entonces cuando oyó la voz de un niño que cantaba en la casa vecina una canción que decía: «tolle lege, tolle lege» («toma y lee, toma y lee»). En ese momento recordó que san Antonio se había convertido al oír la lectura de un pasaje del Evangelio e interpretó las palabras del niño como una señal del cielo, dejó de llorar y fue en busca del libro de las Epístolas de san Pablo. Inmediatamente lo abrió y leyó en silencio las primeras palabras con las que tropezaron sus ojos: «nada de comilonas ni borracheras; nada de lujurias y desenfrenos; nada de rivalidades y envidias», y, a continuación: «revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias[8]». Los restos de dudas que pudieran quedar en el corazón de Agustín se desvanecieron por completo.

El paralelismo entre Pablo de Tarso y Agustín no termina aquí. Y es que en ambos la conversión da lugar a relevantes consecuencias prácticas. En el caso del apóstol, ya hemos visto el giro radical que supuso en su vida la experiencia del camino de Damasco. En el de Agustín, las consecuencias no le van a la zaga. Él mismo recuerda las palabras del Evangelio: «vete, vende todas las cosas que tienes, dalas a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos, y después ven y sígueme[9]», y, según vimos, las aplica a su propia vida. Conviene destacar que la experiencia tiene un aire de familia, nada accidental, con esa específica *conversión* que se produce en el enamorado: se olvida de madre, hermanos y amigos, y llega a no importarle en

absoluto perder su patrimonio por descuido, se parece mucho a lo que se dice en los Evangelios.

¿Dónde se encontraría la conexión entre esas conversiones, en apariencia tan diferentes? Probablemente alrededor de una noción que, con toda seguridad, habrá de reaparecer en este libro (porque es consustancial a la experiencia amorosa). Nos referimos a la noción de autoengaño, subyacente a la frase que da título al presente capítulo («antes de conocerte era una persona distinta»). Y es que, en efecto, una de las características de la experiencia amorosa la constituye precisamente su excepcionalidad, irreductible a cualquier forma de *normalidad*. Es esa irreductibilidad (o intraducibilidad) la que se expresa bajo la fórmula, un tanto paradójica, del autoengaño, en la que sujeto agente y sujeto paciente vienen inextricablemente ligados, resultando imposible, desde la instancia del propio sujeto, romper el círculo vicioso de una paradoja imposible (¿o es que se puede enunciar, sin entrar en contradicción, «me estoy autoengañando»?). Quien es objeto de esa particular variante de conversión que es el amor pasa a ver, según nos dice Platón, su vida anterior como un artificio vacío y sin sentido, sometido a unas normas sociales y a unas convenciones sin alma (y celebra el descubrimiento de dicho sentimiento con expresiones como la referida hace un momento, como «nunca pensé que esto pudiera llegar a sucederme a mí», u otras similares). Aunque no es menos cierto que quien sufre un desengaño amoroso contempla su apasionamiento perdido como un episodio de confusión, de ceguera ante la realidad, o incluso de locura transitoria.

Sin duda, la influencia paulina en el plano doctrinal se encuentra vinculada al paralelismo entre sus respectivas peripecias personales. Bien pudiéramos decir que Agustín cree encontrar en Pablo de Tarso una vida paralela a la suya, reconfortándole especialmente la gran importancia que este concede a los problemas que origina el deseo sexual. Para el apóstol, la castidad forma parte de uno de los dones del Espíritu Santo, la continencia, en tanto que la lujuria constituye un vicio especialmente indigno de un cristiano, que excluye del reino de los cielos y, por tanto, merece ser condenado:

> La voluntad de Dios es vuestra santificación: que os abstengáis de la fornicación; que cada uno sepa tener a su mujer en santidad y honor, no con afecto libidinoso, como los gentiles que no conocen a Dios […] no nos llamó Dios a la impureza, sino a la santidad. Por tanto, quien estos preceptos desprecia, no desprecia al hombre sino a Dios, que os dio su Espíritu Santo[10].

Importa destacar la argumentación con la que Pablo justifica el precepto, porque en cierto modo en la justificación se encuentra la clave de una propuesta que Agustín va a recoger con entusiasmo:

> […] el cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor; y el Señor, para el cuerpo. […] ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? El que se une al Señor es un espíritu con él. Huid de la fornicación. Cualquier pecado que cometa el hombre queda fuera de su cuerpo. Pero el que fornica peca en su propio cuerpo. ¿O es que no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo? Él habita en

vosotros porque lo habéis recibido de Dios[11].

Agustín, ciertamente, se entusiasma con estas ideas. No porque refuercen su convencimiento en la maldad de la lujuria, sino porque introducen un elemento que permite dar salida al doloroso conflicto que existe en el interior del hombre esclavo del pecado entre la ley de su mente y la ley de la carne, que le tiene cautivo. En efecto, partiendo de una descripción de su tormento íntimo («mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco. Y, si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con la ley en que es buena; en realidad, ya no soy yo quien obra, sino el pecado que habita en mí» […] «Advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado…»[12]), y tras preguntarse quién le librará de ese cuerpo que le lleva a la muerte, Pablo ofrece la respuesta: Dios ha enviado a nuestros corazones el espíritu del Hijo, el Espíritu de Dios habita en nosotros, lo que significa que aquella ansiada liberación ha venido con la gracia traída por Cristo.

Pablo, en ese sentido, tras un planteamiento inicial que a alguien se le podría antojar tenebroso y amenazador, en el que lo que quedaba destacado era el trazo de la condena y del castigo por el incumplimiento del precepto de la castidad, imprime un giro a su argumentación que, por un lado, no solo proporciona el elemento (la gracia de Cristo) que permite dar salida al persistente conflicto de la carne, sino que también, como consecuencia de lo anterior, parece acentuar su dimensión más comprensiva. Y así, comentando las virtudes del celibato y partiendo de que «cada cual tiene de Dios su gracia particular», plantea su conocida recomendación (que no mandato): lo deseable sería que solteros y viudas permanecieran como él, manteniendo a raya la lujuria. Pero la recomendación hay que tomarla con laxitud: «si no pueden contenerse, que se casen». A lo que sigue la rotunda sentencia, bien pragmática por cierto: «mejor es casarse que abrasarse[13]».

Pero dicha acentuación no constituye en absoluto una mera condescendencia benevolente por parte de Pablo, sino que se desprende estrictamente de su interpretación de la figura de Cristo, cuya muerte, lejos de abrumarnos, debe ser motivo y fundamento de esperanza y fortaleza. Porque Cristo murió por los impíos, no por los justos (aunque podría ser que alguien osara morir por el bueno, difícilmente se muere por un justo, puntualiza Pablo), lo que nos proporciona la (sin) medida del amor de Dios.

Este convencimiento de que, reconciliados con el Padre por el sacrificio del Hijo, la presencia de Dios en nosotros lo cambió todo por completo lo encontramos también —y muy destacado, por cierto— en Agustín. Dios nunca está lejos de su criatura, es más, permanece siempre presente en su intimidad, según la bella intuición que aparece en las *Confesiones*: «¿dónde estabas tú cuando estabas lejos de mí? Yo vagaba lejos de ti […]. Tú, sin embargo, estabas dentro de mí, en lo más profundo de mí mismo, y en lo más alto de lo más elevado de mí[14]».

Nos encontramos, por tanto, con un doble movimiento en lo que a la concepción agustiniana del amor se refiere. En relación con el planteamiento platónico, y, más en concreto, con la idea de *eros* examinada en el capítulo anterior, lo primero que destaca es la irrupción de las sombras de la culpa. Culpa vinculada al pecado y, sobre todo, a una impotencia para vencer las propias pasiones (no en vano *eros* es el amor que no nace de la voluntad, sino que se impone al ser humano) que termina por sumir al pecador en una profunda desesperación. Pero ese sentimiento de culpa, que en muchos momentos de su vida amenazó con atenazar por entero a Agustín, parece quedar desactivado merced a una interpretación del hecho amoroso que introduce, por así decirlo, la segunda gran novedad respecto a las concepciones heredadas: la novedad de poner precisamente determinados aspectos del pensamiento de Platón al servicio de una específica visión cristiana del amor, que pasará a ser entendido en términos de *agape*, esto es, como don orientado al bien del otro y capaz, por tanto, de superar la autorreferencialidad del yo, característica del deseo erótico.

AMA Y HAZ LO QUE QUIERAS

Esta es, sin la menor duda, la afirmación acerca del amor más conocida de Agustín. Conviene, antes de nada, tener presente junto a qué otras afirmaciones aparece. La plantea tras señalar que los hechos de los hombres son buenos en la medida en que proceden de la caridad —que es aquella virtud mediante la cual se ama lo que debe amarse—, de forma que cosas de apariencia buena no lo son realmente si no proceden de dicha raíz, en tanto que otras aparentemente duras lo son si proceden de la misma. Es precisamente en ese momento cuando deja caer el precepto «ama y haz lo que quieras». Al que siguen estas otras palabras: «si callas, callarás con amor; si gritas, gritarás con amor; si corriges, corregirás con amor; si perdonas, perdonarás con amor. Si tienes el amor arraigado en ti, ninguna otra cosa sino amor serán tus frutos[15]».

Lo de menos es que la idea pudiera no pertenecer al propio Agustín, sino que procediera de Tácito, como han señalado algunos intérpretes. Lo que importa de veras es que nos proporciona una indicación del lugar absolutamente central que nuestro autor concede al amor. No se trata, por tanto, de que el amor legitime cualquier acción (como si la afirmación «es que estaba enamorada/o» constituyera un eximente absoluto que nos blindara de toda crítica), sino de que cualquier acción inspirada por el amor *bien entendido* tiene consecuencias y frutos positivos.

La cuestión es qué contenido le atribuimos a la expresión «el amor bien entendido». Porque el asunto es bastante menos intuitivo de lo que parece a primera vista. Al que pretendiera presentarnos como obvias virtudes de este planteamiento que si amamos no podemos cometer determinadas acciones (pongamos por caso, matar, hacer daño a los demás o incluso destruir nuestro entorno), siempre se le podría replicar con la constatación de que, de hecho, en múltiples ocasiones tales

acciones han sido presentadas como finalmente buenas con el argumento de que eran llevadas a cabo por un bien superior. A fin de cuentas, de lo único que podemos decir que es siempre bueno es de la caridad, mientras que quedamos advertidos de que el amor puede ser bueno o malo, según que sea amor al bien o amor al mal, extremo este precisamente pendiente de definir.

Llegados a este punto se hace ya del todo ineludible para hacer comprensible el planteamiento agustiniano la referencia a Platón. Agustín ha sido llamado «el Platón cristiano» porque su recorrido argumentativo transcurre en paralelo al de aquel, aunque introduciendo algunas aportaciones propias.

Debemos reconocer a nuestro autor el gran esfuerzo que hace por armonizar la esfera de la fe con la del pensamiento. Apoyándose en el versículo de Isaías «si no creéis, no comprenderéis», Agustín comentará: «comprende para creer, cree para comprender». Es decir, la fe cristiana no suprime la inteligencia, ni mata el pensamiento. Lo que sí queda condenado es la presunción de que baste con la capacidad humana representada por la mera razón filosófica para resolver los conflictos que se le plantean al hombre (muy especialmente su impotencia para vencer las pasiones). De nuevo en este punto Agustín parece seguir la senda marcada por Pablo, quien, en la *Carta a los romanos*, presentaba de modo elocuente la decadencia humana que el pecado lleva consigo.

Tiene un inequívoco aroma platónico la contraposición entre dos tipos de amor: el humano o terrenal y el amor a Dios, así como el convencimiento de que el alma humana puede ascender de uno a otro. Dios es lo digno de ser amado por excelencia, porque es lo mejor que nos es dable encontrar, pero estamos en el mundo y Dios no es visible, mientras que nuestras ansias de amor (ineludibles, en tanto somos seres carenciales) reclaman tangibilidad. De lo que se trata entonces es de si orientamos esas ansias, esas energías, en la dirección adecuada o no. Pueden dirigirse hacia el mundo (*cupiditas*) o hacia Dios (*caritas*). Lo único que debe ser amado por sí mismo es Dios, en tanto que el amor al mundo, que apetece cosas temporales, si no se refiere a Dios está corrompido. En este capítulo entraría también el amor a los otros hombres, que es verdadero si se los ama por Dios y no por ellos mismos. En caso contrario, dice Agustín, nos encontramos con una contaminación del alma por el amor al mundo.

Para quien ha alcanzado a vislumbrar el horizonte divino, el amor a Dios le hace verse a sí mismo como tan poca cosa que no puede por menos de anteponer Dios al yo. De esa percepción se siguen otras, relevantes para lo que estamos comentando. No hay aquí lugar para el pecado, que no deja de ser una forma de buscar exclusivamente la complacencia del propio yo. Pero, si se cumple con el orden del amor (esto es, si se ama a Dios por encima de todas las cosas), el amor a los otros podrá tomar la forma adecuada. Dicho amor al prójimo será amor verdadero en cuanto *caritas*, esto es, como amor de un alma a otra alma, que es claridad serena del amor, y no como *cupiditas*, que se confunde con el amor como noche de vértigo y

apetitos.

Agustín considera que la visión de Platón subestima la firmeza del vínculo entre alma y cuerpo, no toma en consideración que factores como el poder del deseo sexual y las distracciones de los asuntos mundanos lastran cualquier afán de contemplación. El amor cristiano habría reabierto así un espacio en el que el temor, la angustia, la tristeza, el placer o la ira poseen toda su fuerza. Las emociones y, con ellas, los aspectos necesitados e imperfectos de nuestra humanidad obviados por los platónicos habrían recuperado un lugar de honor en la vida buena.

Pero con la propia voluntad y esfuerzo no basta. La dimensión sexual ilustra a la perfección nuestra ilimitada y común inclinación hacia el pecado, cuyo elemento primario es nuestra desobediencia a la autoridad divina. La sexualidad, escribe en *La Ciudad de Dios*, era buena en el Paraíso porque era obediente, se sometía a nuestra voluntad. El carácter con el que se presenta tras la Caída, esto es, como imprevisible e ingobernable, es precisamente el castigo para nuestro pecado original de desobediencia. O, lo que es lo mismo, nuestro cuerpo nos desobedece («incluso en nuestros sueños», se lamenta Agustín) de la misma forma que nosotros desobedecimos a Dios. La vergüenza de Adán y Eva al verse desnudos es la que nosotros sentimos, como un castigo, cuando nuestra carne parece soliviantarse y actuar por su cuenta.

Es cierto que Agustín subraya que al amar a Dios se ama a todos y cada uno de los seres humanos, y que de ellos se ama no solo sus partes buenas, sino también sus defectos y faltas. Como lo es que rechaza convertir a los otros en mero medio, defendiendo que deben ser valorados como un fin en sí mismos. Pero, aun así, no es menos cierto que lo que se ama por encima de todo en ellos es la presencia divina y la esperanza de salvación, su dimensión de hijos de Dios y hermanos en Cristo (si atendiéramos a cualquier otro aspecto, estaríamos ante un amor corrompido por lo mundano). El amor de Agustín (*agape*) no es, desde luego, el meramente especulativo-contemplativo de Platón (*eros*) y, precisamente por ello, consigue esquivar la griega tentación de la soberbia. Pero lo consigue al precio de destacar constantemente el anhelo, la carencia intrínseca a la condición humana en tanto que finita, mortal, rasgos de los que nuestro cuerpo significa la expresión más clara. De ahí que el amor agustiniano no habilite en ningún momento forma alguna de reconciliación con él, sino que, como mucho, proponga variantes para redimir de las servidumbres de su materialidad. Y de ahí también, finalmente, que el esforzado acercamiento de Agustín a la realidad del amado no consiga zafarse de la sombría tutela de la culpa.

Reflexión: solidaridad y caridad

Aunque a alguien no demasiado familiarizado con la literatura filosófico-política le pueda parecer extraño, ha sido precisamente la categoría de caridad una de las que

más interés ha suscitado en los últimos tiempos a la hora de intentar interpretar eso que genéricamente se suele denominar la vigencia del planteamiento agustiniano. ¿Por qué? Porque la *caritas*, que en ningún caso puede confundirse con el amor en el sentido singular del término, cumple la función de habilitar un espacio en el que todos los seres humanos sin excepción tengan cabida, en el que nadie quede excluido. En Agustín, desde esta perspectiva, se encontrarían los fundamentos de la fraternidad democrática moderna y de su principio de igualdad, o sea, de su universalidad.

Sentado esto, acaso ya nos encontremos en condiciones de traer esta cuestión a nuestro presente. Una buena manera tal vez sea contraponiendo la categoría de caridad con aquella otra por la que se diría que ha sido sustituida, esto es, la de solidaridad. En el mercado de las palabras hay pocas dudas de que «solidaridad» es un término en alza, mientras que no resulta muy arriesgado afirmar que «caridad» cotiza claramente a la baja. Pero cabe preguntarse: en el mercado de los hechos mismos o de las acciones, ¿es también la cosa así?, ¿es el caso que estamos asistiendo a un aumento espectacular de comportamientos solidarios y al declive de lo caritativo? Si definimos la caridad como el amor desinteresado por el prójimo, por cualquiera que necesite ayuda, y la solidaridad como la unidad que mantienen aquellos que comparten intereses, habría algo de chocante en la situación. ¿Cómo es posible que en épocas de feroz individualismo y ocaso de los grandes discursos de emancipación estemos asistiendo a semejante auge de lo solidario?

Por lo pronto, hay que decir que no contribuye a la clarificación del asunto la mecánica identificación de caridad con caridad cristiana (con la consiguiente caricatura de la señora enjoyada y con abrigo de pie les dando limosna a la puerta de la iglesia a la salida de misa de doce), de la misma manera que también confunde las cosas la carga de desprendimiento que a menudo viene asociada a lo solidario. Si se permanece en el equívoco de ambas identificaciones, no hay problemas de elección: el primer término es, desde una cierta perspectiva, una antigualla desechable, frente al segundo, que se adorna con todas las cualidades benéficas y progresistas que seamos capaces de concebir. Los problemas surgen en el momento en que se aborda la cosa de manera algo más desprejuiciada, y se formulan cuestiones como la de si puede tener sentido hablar de caridad laica o, en el otro lado, se constatan las insuficiencias de una solidaridad que ha quedado definida en el fondo como una manera inteligente y comunitaria de ser egoísta. Entonces la contraposición ya no parece funcionar tan bien, hasta el extremo de que incluso podría cambiar de signo.

Pero como la discusión no debiera ser sobre palabras sino sobre hechos, conviene plantearse qué es lo que efectivamente está ocurriendo, esto es, hasta qué punto las campañas y las propuestas que suelen aparecer hoy en día subsumidas bajo el rótulo de «solidarias» (el activismo humanitarista de las ONG, del voluntariado, de la solidaridad con el Tercer Mundo) efectivamente lo son o, por el contrario, les conviene mejor otro rótulo. Porque no es el caso que en ellas encontremos los elementos para articular una efectiva rebelión contra la injusticia o los materiales con

los que construir un proyecto para un futuro mejor. Norberto Bobbio[16] tiene escrito: «la caridad deja las cosas como están, alivia el sufrimiento, pero no ejecuta ninguna acción para remontarse a las causas». Pero esta limitación encuentra su correlato casi perfecto en la esfera de la solidaridad, la cual, a su vez, ha mostrado históricamente su incapacidad para tomar el relevo de lo caritativo. El propio Bobbio se ha referido a la «debilidad laica», al hecho, a su entender incontrovertible, de que los laicos no pueden hacer gala de los mismos méritos que los católicos en lo que se refiere a su atención al padecimiento ajeno.

La alternativa al egoísmo viene designada por el altruismo, y es en esos términos como resulta apropiado plantear el problema. Es probable que conviniera, por utilizar términos ya manejados, intentar un tratamiento también «inteligente y comunitario» del altruismo, que lo alejara tanto de su identificación con determinadas creencias religiosas como de la interpretación del mismo como mera coartada para la obtención de una autogratificación de carácter narcisista. La solidaridad, así, debería contener un cierto componente altruista, aunque sin reducirse a él, porque en tal caso quedaría convertida en filantropía.

El componente altruista mencionado se introduciría en la solidaridad a través de la idea de justicia, que vendría a significar el desarrollo, en un estadio superior, de lo que en el concepto de caridad venía representado por el amor. Frente a la idea tradicional del cristianismo, que mantenía la superioridad del amor sobre la justicia —en el sentido de que el amor se brinda a todo ser humano al margen de sus méritos, como ya hemos visto tematizado en Agustín—, habría que avanzar hacia un concepto de justicia más rico, que incorporara buena parte de los elementos que en el viejo discurso de la caridad eran vistos como rasgos exclusivos del amor. Algo más en concreto: frente al tópico de que el precepto del amor colma, supera y da al prójimo más de lo que le pertenece estrictamente, ahora se diría que un desarrollo completo y adecuado de la idea de justicia consigue integrar en un orden de sentido colectivo lo que antes aparecían como prerrogativas graciosas de la conciencia (moral) individual.

Pero no sería correcto desequilibrar el presente comentario dejando suelto el cabo de una consideración que antes apenas quedó enunciada, la de las posibles diferencias entre caridad y caridad cristiana o, si se prefiere decirlo de otra manera, la distinción entre la idea de caridad en cuanto tal y los usos que de la misma se han solido hacer. Por lo menos valdrá la pena dejar abierta la sospecha de que, de la misma forma que la solidaridad se deja pensar en otros términos distintos a los del mero egoísmo organizado, así también la caridad admite una interpretación secularizada. En el fondo es la que han propuesto autores como Slavoj Žižek o Alain Badiou. Una nueva lectura en la que el énfasis se colocaría sobre el carácter universal del individuo, en la superación de los vínculos más próximos e inmediatos en beneficio de una comunidad de nuevo tipo que dé acogida en su seno a todos aquellos que, por no pertenecer a grupo alguno, viven alguna forma de abandono o exclusión. Una lectura, en fin, que parece prefigurar una idea de democracia que, parafraseando las palabras

de Bataille, podría quedar definida como la comunidad de los que no tienen comunidad. Lo mejor de la idea de caridad es, pues, ese énfasis en que la obligación moral de ayuda al otro desborda los límites *naturales* en los que se desenvuelve el individuo.

La exhortación *cosmopolita* que contiene el principio de que también debemos atención a aquellos que no forman parte de nuestra familia, de nuestro grupo o de nuestra nación, parece especialmente pertinente en un momento como el actual, en el que el curso de los acontecimientos parece señalar inequívocamente hacia un horizonte en el que no tenga sentido hablar de más comunidad que la constituida por la propia humanidad en su conjunto. Quizá fue eso lo que no se atrevió a pensar Agustín. O, quizá más exactamente, lo que no se encontraba en condiciones de pensar.

3
«SOLO TENGO OJOS PARA TI»
ABELARDO Y ELOÍSA, O EL AMOR COMO HEREJÍA

Ustedes disculparán la pequeña irreverencia, pero probablemente se pueda afirmar, sin temor a equivocarse en exceso, que Abelardo y Eloísa pasan por ser los Romeo y Julieta de la filosofía occidental. Hay que decir, para empezar, que sabemos mucho más de Abelardo que de Eloísa. Pero, aunque no disponemos de demasiados testimonios acerca de la vida de esta, son suficientes para componer un inicial dibujo de la misma alejada de los tópicos más o menos *pigmalionenses* con los que se suele evocar su relación con Pedro Abelardo.

PRECEDENTES DE UNA HISTORIA TORMENTOSA

Nacida en París y descendiente por su padre de los Montmorency y de los condes de Beaumont, por su madre de los *vidames*[1] de Chartres, pertenecía, como también Abelardo, a uno de los dos clanes que se disputaban el poder a principios del siglo XII en el entorno del rey Luis VI. Las crónicas dicen que hizo sus primeros estudios en el convento de Nuestra Señora de Argenteuil, que tenía una escuela, como entonces la mayor parte de los conventos de mujeres. Las enseñanzas que recibió fueron las de su tiempo: los salmos, las Sagradas Escrituras y los autores profanos que se estudiaban en clase de gramática y que se consideraba que constituían la base de una buena formación intelectual, mostrando dotes excepcionales y un celo por el estudio también extraordinario.

Mucha más información, decíamos, se posee de Pedro Abelardo. Nació en el año 1079 en el seno de una familia noble de la Bretaña Menor. Al servicio de Iboel IV, duque de Bretaña, su padre, Berenguer, controlaba la zona y sus posesiones desde su castillo feudal en la ciudad de Le Pallet, próxima a Nantes. Como todos los señores de la época, ejercía el oficio de las armas, aunque había recibido cierta educación en su juventud, lo que le decidió a no privar de ella a sus hijos. Pedro, el mayor, seducido por las letras y el estudio, cedió sus derechos de primogenitura sobre tierras

y vasallos a su hermano. Durante su adolescencia, entre 1095 y 1097, estudió Artes en Loches (al sur de Tours), en la escuela de Roscelino de Compiègne, considerado el padre del nominalismo, y posteriormente se trasladó a París, cuya escuela episcopal, en el claustro de Notre Dame, era, a la sazón, la más famosa y la más concurrida. Su jefe o cabeza era el archidiácono Guillermo de Champeaux, quien defendía las teorías realistas de Boecio, y era muy distinguido por la sutileza de su discurso y su elocuencia. Allí permaneció entre los años 1098 y 1100.

La educación entonces se subsumía bajo el rótulo global de «artes liberales», repartidas entre el *trivium* (que incluía las *artes* de gramática, dialéctica y retórica) y el *cuadrivium* (con las *artes* de aritmética, geometría, astronomía y música). Abelardo se formó básicamente en las artes del primero, lo que le procuró, como manifiestan sus escritos, un gran conocimiento no solo de las escuelas de su época, sino también de los antiguos filósofos, ámbito en el que se interesó tanto por las aportaciones de Agustín y otros padres de la Iglesia como por las de clásicos como Cicerón.

Pronto él mismo empezó a impartir enseñanzas y con veintitrés años (en 1102) abrió por su cuenta una escuela, primero en Melum y luego en Corbeil. Frecuentada por millares de discípulos, adquirió gran fama a pesar de los enfrentamientos que mantuvo con algunos de sus maestros. O tal vez fuera más correcto decir que precisamente por tales enfrentamientos. De hecho, Abelardo ya había dado tempranas muestras de su condición de extraordinario polemista, y con solo diecisiete años derrotó a su maestro Roscelino en varios debates públicos. Aunque, sin duda, ese rasgo de su carácter —que él describía, no sin cierta autocomplacencia, como «la necesidad de destruir ídolos»— se le fue acentuando conforme iba superando nuevos retos polémicos.

Porque lo propio le ocurrió tiempo después con su otro maestro, Guillermo de Champeaux (llamado «columna de los doctores»), a quien en 1108 desafió y también derrotó ante sus propios alumnos, ridiculizándolo por su realismo ingenuo. Eso trajo como consecuencia que sus alumnos abandonaran a Guillermo y que Abelardo se instalara, triunfador, en la iglesia de Santa Genoveva, fuera de los muros de la ciudad de París, en la orilla sur del Sena.

La derrota de sus primeros maestros no parece resultar suficiente para aplacar la avidez de Abelardo. Irritado por la superior consideración que merecían en la época los teólogos, se jura que él también alcanzará ese rango. Vuelve a hacerse estudiante y se precipita a Laon entre 1112 y 1113 para seguir lecciones del más ilustre teólogo de su tiempo, Anselmo de Laon. Contraviniendo la imagen que tradicionalmente se ha dado de este, en las primeras palabras que Abelardo le dedica lo describe como un «anciano a quien habían dado nombre más sus largos años que su memoria y su talento». La historia se repite y un Anselmo presuntamente «roído por la envidia» comenzará a perseguirle en sus lecciones sobre las Sagradas Escrituras con no menos vehemencia de como lo había hecho Guillermo en filosofía, urdiendo, como este,

calumnias diversas.

En todo caso, Abelardo salió vencedor de tantos enfrentamientos y conflictos. Y así, en 1114, al ser nombrado Guillermo de Champeaux obispo de Chalons-sur-Marne, regresa a París y triunfa en la escuela catedralicia de Notre-Dame como *magister in artibus* laico, alcanzando el apogeo de su fama. Si hemos de creer al historiador y político francés François Guizot[2], la escuela fue tan célebre que se educaron en ella un papa (Celestino II), diecinueve cardenales y más de cincuenta obispos y arzobispos franceses, ingleses y alemanes.

No resulta difícil de imaginar en qué forma tan descomunal éxito pudo afectar a una persona cuya soberbia y competitividad habían quedado sobradamente acreditadas en el pasado. Las indudables cualidades de Abelardo obtenían, gracias a la plataforma que le proporcionaba la escuela, una resonancia extraordinaria. Parecía tenerlo todo: canónigo de la catedral y profesor del claustro, si como filósofo había eclipsado por completo a Guillermo de Champeaux, como retórico era elocuente, vivaz, poseedor de una hermosa y modulada voz, y siempre seguro de su capacidad de persuasión. Pero, además, el ídolo de París era bien parecido y a sus cualidades teórico-especulativas unía las artístico-literarias: componía música y poesía, y era capaz de escribir en los más variados estilos e incluso lenguas (de hecho, sabemos que componía en lenguaje sencillo y utilizando lengua romance canciones que resultaban muy del agrado de las damas y divertían en extremo a los estudiantes). Teniendo, como tenía, el mundo a sus pies, poco hay de extraño en que alguien como Abelardo se sintiera henchido de vanidad y orgullo, llegando a afirmar que por aquel entonces se consideraba nada más y nada menos que «el único filósofo que quedaba en el mundo[3]». Pues bien, es este hombre, con esta específica personalidad y en esta particular etapa de su vida, quien, en 1118, conoce a Eloísa.

LA HISTORIA TORMENTOSA

Probablemente insatisfecha por no encontrar en el convento de Argenteuil religiosas suficientemente instruidas para alimentar sus ansias de saber, Eloísa se trasladó a casa de su tío Fulberto, canónigo de la catedral de París, bajo cuya tutela se puso. De la información que poseemos de ella lo más destacado, sin duda, es la formación que había alcanzado, de todo punto insólita entre las mujeres de entonces. Tanto es así que su «conocimiento de las letras», especialmente en literatura antigua, la había hecho celebérrima en todo el reino, de acuerdo con el testimonio del propio Abelardo[4]. Es en esto en lo que repara él, más que en su belleza, a la que se refiere con una cierta displicencia («por su cara y su belleza no era la última[5]»). Conocemos algún detalle más acerca de su aspecto, deducido a partir del análisis de sus huesos. Según su esqueleto, debía de tener «una gran estatura y bonitas proporciones […] la frente redondeada y en armonía con las otras partes del rostro»,

así como una mandíbula «provista de dientes de extrema blancura[6]».

La puntualización acerca del atractivo de Eloísa tal vez resulte relevante a los efectos de lo que estamos abordando. Da la sensación de que Abelardo se plantea la conquista de Eloísa como el enésimo desafío de su carrera. En la cumbre del éxito profesional, era tal su fama y, según propia declaración (por lo demás, coincidente con la de terceros), tanto descollaba por su juventud y belleza, que no temía el rechazo de ninguna mujer a quien ofreciera su amor. Y así, persuadido de que podía hacer suya a la famosa Eloísa, enamorándola fácilmente, elabora un plan. Se hospeda en casa de Fulberto con el pretexto de una serie de ventajas prácticas (la comodidad de la cercanía a su cátedra, el tiempo que le hace perder ocuparse de su propia casa, los gastos excesivos…) y ofreciendo a cambio una buena suma de dinero, cosa a la que Abelardo sabía que el canónigo, tremendamente avaro, iba a ser muy sensible. Conseguido esto, el resto vino rodado: no le costó convencer a aquel hombre, siempre pendiente de su sobrina, sobre todo en lo referente a sus estudios y conocimientos literarios, de la necesidad de profundizar en la esmerada educación de la joven.

El engaño salió a pedir de boca (de Abelardo) y el canónigo, de una simplicidad y credulidad asombrosas, le formuló al nuevo preceptor de su sobrina el encargo de que ejerciera sobre ella su magisterio cuando terminara su trabajo en la escuela, así fuera de día como de noche, autorizándole de manera expresa a reprenderla con energía si la encontraba negligente. Está claro que Abelardo siguió las indicaciones de Fulberto solo que haciendo una interpretación muy propia del encargo. En efecto, Abelardo, que había decidido por aquel entonces soltar los frenos de la carne (que hasta ese momento había mantenido a raya), enseguida dejó de lado la ciencia, los libros e incluso las palabras y los sustituyó por besos y caricias, aplicándose a este nuevo menester con auténtica fruición.

Del relato autobiográfico de Abelardo se desprende que ambos —no parece que Eloísa opusiera la menor resistencia ni siquiera en un primer momento— vivían la relación sin imponerse limitaciones ni experimentar el menor sentimiento de culpa, extremo este de gran importancia y que habrá que recuperar más adelante. Los detalles que proporciona este texto resultan suficientemente elocuentes por sí solos: «Mis manos se dirigían más fácilmente a sus pechos que a los libros», «ninguna gama o grado del amor se nos pasó por alto […] hasta se añadió cuanto de insólito puede crear el amor» o «cuanto menos habíamos gustado estas delicias, con más ardor nos enfrascamos en ellas, sin llegar nunca al hastío[7]».

Es cierto que de ese mismo relato parece desprenderse que Abelardo acabó enamorado de Eloísa, aunque las fronteras con la mera pasión le resultaran a él mismo ciertamente borrosas en muchos momentos. De hecho, cuando Fulberto los descubre y los separa es cuando parece hacérsele más evidente la calidad de sus sentimientos hacia ella. El cínico que entró en aquella casa para dar satisfacción tanto a su lujuria[8] como a su vanidad sale ahora de allí perdidamente enamorado. Empieza a escribir entonces cosas tales como que «la separación de los cuerpos hacía

más estrecha la unión de las almas» o «la misma ausencia del cuerpo encendía más el amor[9]». Y es también en esos mismos momentos cuando, por vez primera en su vida, desatiende las ocupaciones que tanto le habían importado siempre. Se convierte en clase en un mero repetidor de su pensamiento anterior (su cabeza estaba más con Eloísa que con sus estudiantes: bien pudiéramos decir, utilizando las palabras que dan título al presente capítulo, que *solo tenía ojos* para ella) y descuida el estudio de la filosofía y únicamente se dedica a la tarea de escribir versos amorosos.

Poco después de descubrirse su relación, Eloísa le comunica a Abelardo que está embarazada y le consulta acerca de lo que debía hacer. En ausencia de Fulberto, Abelardo entra en secreto en su casa y la rapta. Para evitar que sea reconocida, le procura un hábito de religiosa y la hace pasar a Bretaña, donde, ya en casa de su hermana, en Pallet, nacerá el hijo de ambos, al que pondrán por nombre Pedro Astrolabio. Entretanto, Fulberto se sume en un estado de abatimiento tal, en un dolor y una vergüenza tan intensos, que Abelardo llega a temer por su propia vida. Hasta que, finalmente, cinco o seis meses después de la huida, la mala conciencia puede con él («compadecido de su angustia y acusándome a mí mismo del engaño o trampa que me había tendido el amor, que yo consideraba como la mayor traición[10]») y organiza un encuentro con el canónigo. Le ofrece, a modo de satisfacción, casarse con su sobrina con la única condición de que el matrimonio permanezca secreto, ofrecimiento que Fulberto acepta y que sella una aparente reconciliación entre los dos hombres.

En este punto, conviene recordar que, aunque la condición de clérigo y canónigo que poseía Abelardo en modo alguno resultaban equiparables a lo que entendemos hoy por sacerdote y que, por tanto, podían contraer matrimonio, no es menos cierto que el estado matrimonial era considerado, en la estela de lo que afirmaba Pablo de Tarso, como un mal menor, como el último remedio para quienes fueran incapaces de guardar continencia. En ese sentido, Abelardo (y Eloísa, como veremos) era consciente de que el estado matrimonial se asemejaba mucho a una decadencia e implicaba un deterioro de su imagen pública.

El problema era que el acuerdo sellado entre Abelardo y Fulberto contenía en sí el germen del drama posterior, en la medida en que ofrecía una reparación secreta de una ofensa pública. En efecto, recibieron la bendición nupcial en una iglesia de París, al amanecer, con la sola presencia del tío de Eloísa y de algunos amigos (el pequeño Astrolabio había sido dejado al cuidado de una hermana de Abelardo) y, una vez finalizada la ceremonia, cada uno se fue por su lado. A partir de entonces no se vieron más que en pocas ocasiones y de modo furtivo, a fin de mantener oculta la unión. Insatisfechos por el acuerdo, Fulberto y sus familiares apenas tardaron en romper la promesa, y se dedicaron a divulgar la existencia del matrimonio, cosa que Eloísa intentaba neutralizar jurando ante todo aquel que quisiera escucharla que tal cosa era falsa. Para reforzar los desmentidos de su esposa, y de paso aliviarla del mal trato a que la sometía su tío, Abelardo decidió enviarla a la abadía de Argenteuil, donde

había recibido educación en su juventud, para que pareciera que había tomado los hábitos. De esa manera daba a entender públicamente que lo propalado por los parientes de Eloísa era una pura falsedad (¿cómo iba a ser su esposa alguien que acababa de entrar en un convento?).

El remedio resultó ser mucho peor que la enfermedad. El engaño urdido por Abelardo fue tan efectivo que el propio Fulberto se lo creyó: entendió que había sido estafado y que el aprovechado preceptor se había desembarazado de su sobrina, haciéndola entrar en religión. El desenlace de la historia es sobradamente conocido: el ofendido y sus allegados sorprendieron a Abelardo mientras dormía y le castigaron «con cruelísima e incalificable venganza, no sin antes haber comprado con dinero a un criado que me servía. Así me amputaron —con gran horror del mundo— aquellas partes de mi cuerpo con las que había cometido el mal que lamentaban[11]». El criado y otro de los agresores fueron presos y castigados con idéntica mutilación y, además, con la pérdida de los ojos, y el canónigo Fulberto fue desterrado de París y se le confiscaron todos sus bienes. Abelardo, sumido en un profundo sentimiento de vergüenza, entró fraile en el monasterio de Saint Denis, mientras que Eloísa se hacía monja en el convento de Argenteuil.

Interpretaciones de la historia tormentosa

La pareja se reencontraría doce años después, en 1132. Ella había sido expulsada del convento de Argenteuil, al frente de cuya comunidad estaba, y él, sabedor del episodio, le ofrece refugio en el monasterio del Paracleto, fundado por él mismo en 1120 y del que era propietario. Se inicia entonces el intercambio epistolar entre ambos, tomando como punto de partida el relato de sus desgracias que poco antes Abelardo había escrito, supuestamente para consolar a un amigo de las suyas, y que, de manera casual, había llegado a manos de Eloísa. Son especialmente los comentarios de esta los que han propiciado el interés de filósofos, historiadores y escritores en general, en la medida en que han creído ver en ellos una manera nueva y radicalmente distinta de vivir la experiencia amorosa por parte de la mujer.

Con toda probabilidad, el fragmento más citado de Eloísa es este, que pertenece a su primera carta a Abelardo:

> Dios sabe que nunca busqué en ti nada más que a ti mismo. Te quería simplemente a ti, no a tus cosas. No esperaba los beneficios del matrimonio, ni dote alguna. […] El nombre de esposa parece ser más santo y más vinculante, pero para mí la palabra más dulce es la de amiga y, si no te molesta, la de concubina o meretriz[12].

No resulta difícil comprender que afirmaciones así, debidamente descontextualizadas, provocaran primero el entusiasmo de Rousseau, Diderot, Voltaire, luego de tantos románticos o del propio Rilke y, ya más cerca de nosotros, de muchos que han visto en esta mujer el ideal de una pasión libre y arrebatada que

rechaza el matrimonio porque encadena y transforma en deber el don gratuito de los cuerpos o, incluso, a la precursora heroica de la liberación femenina.

Nada más lejos de nuestro ánimo que pretender oficiar de aguafiestas de nadie, pero lo cierto es que tan entusiastas interpretaciones descuidan elementos ineludibles para un análisis mínimamente veraz de los textos. Porque si a las afirmaciones citadas añadimos estas otras, pertenecientes al mismo pasaje, sin duda el sentido del fragmento puede empezar a virar en dirección distinta:

> […] nunca busqué satisfacer mis caprichos y deseos, sino —como tú sabes— los tuyos. […] Tan convencida estaba de que cuanto más me humillara por ti, más grata sería a tus ojos y también causaría menos daño al brillo de tu gloria[13].

Como en tantas ocasiones, el empeño por convertir a un autor o a un personaje histórico en *adelantado a su tiempo* a base de leer sus textos o sus comportamientos desde las categorías de la actualidad (y no desde las suyas propias) solo puede propiciar malentendidos, cuando no espejismos.

Ya hemos empezado a ver en nombre de qué se oponía Eloísa al matrimonio con Abelardo. Pero, más allá de los perjuicios que para la promoción o el prestigio de Abelardo pudiera significar el hecho de estar casado, lo importante es que Eloísa hace suyos toda una serie de argumentos críticos hacia la institución matrimonial que formaban parte de la tradición recibida en su esmerada educación. Séneca, Cicerón, Pablo de Tarso, Jerónimo o Teofrasto, entre otros, son convocados para aportar argumentos que disuadan a Abelardo de sus intenciones matrimoniales. Alguno aporta argumentos de orden práctico que Eloísa traslada a una descripción francamente efectiva:

> No podrías ocuparte con igual cuidado de una esposa y de la filosofía. ¿Cómo conciliar los cursos escolares y las sirvientas, las bibliotecas y las cunas, los libros y las ruecas, las plumas y los husos? Quien debe absorberse en meditaciones teológicas o filosóficas, ¿puede soportar los gritos de los bebés, las canciones de cuna de las nodrizas, el ajetreo de una domesticidad masculina y femenina? ¿Cómo tolerar las suciedades que hacen constantemente los niños pequeños? Pueden hacerlo los ricos que tienen un palacio o una casa suficientemente grande para poder aislarse, cuya opulencia no siente los gastos, que no están directamente crucificados por las preocupaciones materiales. Pero esa no es la condición de los intelectuales (filósofos), y quienes deben preocuparse por el dinero y las cuestiones materiales no pueden entregarse a su ocupación de teólogos o de filósofos[14].

Pero lo que hay en juego tras estas consideraciones es la opción por un ideal de vida. Ideal en el que, por cierto, coincidían tanto los pensadores creyentes como los paganos. Ambos proyectaban —unos sobre la figura del teólogo, otros sobre la figura del filósofo— un ideal de consagración a la dimensión espiritual que pasaba por toda una serie de renuncias, incluida la de la carne. Así, en Séneca, el moralista por antonomasia, la excelencia filosófica estaba unida inseparablemente a la continencia en las costumbres. Y si el estoico enseñaba que el verdadero filósofo no cesa nunca de filosofar (porque interrumpir la filosofía viene a ser lo mismo que dejar de filosofar), Pablo, por su parte, predicaba que el verdadero cristiano no deja ni por un

instante de rezar. El que se casa, en cambio, aliena su libertad: cede por debilidad una parte de sí —de su tiempo, de sus energías, de sus recursos— a algo de menor valor, en perjuicio de lo que sabe que es más puro. En ese sentido, Eloísa es consciente de que Abelardo se encuentra frente a una decisión de enorme trascendencia. Debe elegir entre ser dueño de sí mismo o vivir como un siervo: entre practicar la continencia para adquirir el derecho a dedicarse a la filosofía como hombre libre, o renunciar a ella y dejar de enseñar un ideal que se manifiesta incapaz de poner en práctica.

Estamos, por tanto, ante dos modelos de vida que suponen dos rangos, encontrándose en el superior, inequívocamente, quienes resultan admirables no solo por su ciencia, sino también por la pureza de su vida. A este selecto grupo de héroes de la vida espiritual aspiraba a pertenecer Abelardo y Eloísa compartía dicha aspiración. Mientras Abelardo permaneciera libre, solo se pertenecería a sí mismo o, lo que es lo mismo, pertenecería al mundo entero como filósofo y a la Iglesia entera como teólogo. Desde este punto de vista, no puede dejar de destacarse —al margen de cómo se valore— el empeño de Eloísa en que Abelardo recuperara la dignidad transitoriamente perdida por su apasionada debilidad hacia ella. De ahí también que, cuando no consigue disuadirlo de sus propósitos, exclame, premonitoria, refiriéndose a su inminente matrimonio: «Solo nos queda una cosa (…) que en la perdición de los dos el dolor no sea menor que el amor que lo ha precedido[15]».

De acuerdo con esta perspectiva, menos condescendiente con la interpretación romántica (de una u otra manera hegemónica hasta hoy), Eloísa, lejos de ser una *adelantada a su tiempo* o cosa semejante, estaría expresando con notable intensidad las características del mismo. El desdén hacia el matrimonio en ningún caso era considerado como una actitud crítica —y ya no digamos iconoclasta— respecto al estado de cosas existente, sino más bien al contrario: hemos relacionado un pequeño catálogo de autoridades, cristianas y paganas, que le hacían ascos a la unión estable entre hombre y mujer. Si hemos de atender a los análisis de historiadores como Georges Duby[16], a partir del año 1000 la Iglesia intensifica su esfuerzo de reflexión y de reglamentación a propósito de la institución matrimonial, tratando de perfeccionar la inserción del matrimonio cristiano en las ordenanzas globales de la ciudad terrenal. La tarea pasa, entre otros lugares, por elaborar una ideología del matrimonio cristiano basada en la justificación, en la desculpabilización de la carne.

Resultaría engañoso, por tanto, recelar de la ideología *matrimonialista* únicamente a partir de la institución que la reivindica. Es cierto que es en esta época cuando se plantea el debate acerca del establecimiento del matrimonio como uno de los siete sacramentos, debate orientado a reforzar el contrato entre los cónyuges a base de sacralizarlo, pero no lo es menos que la posición de la Iglesia tuvo aspectos que hoy no dudaríamos en considerar, sin vacilación, como positivos. ¿O es que cabe valorar de otra manera que en el siglo XII la Iglesia empezara a prescribir en determinados sectores sociales que el vínculo conyugal debía establecerse mediante

consentimiento mutuo?

Repárese en las siguientes palabras de Eloísa, en las que deja claro que sus desgracias no fueron un castigo a los pecados de la carne:

> […] mientras gozábamos de los placeres del amor, —lo diré con un vocablo más torpe, pero más expresivo— nos entregábamos a la fornicación, la severidad divina nos perdonó. Pero cuando corregimos nuestros excesos y cubrimos con el honor del matrimonio la torpeza de la fornicación, entonces la cólera del Señor hizo pesar fuertemente su mano sobre nosotros y no consintió un lecho casto, aunque había tolerado antes uno manchado y poluto[17].

Es desde esta otra perspectiva desde la que se tornan inteligibles las calamidades de los amantes. Dios habría castigado un matrimonio *malo* por diversos motivos: por haber sido celebrado a escondidas (para evitar el incesto y la bigamia, las nupcias debían ser públicas), con una intención no recta (Abelardo actuaba movido por la codicia, por el «apetito de agarrar, de retener a la joven perpetuamente para sí», temiendo que aquel joven cuerpo se sintiera atraído por otros hombres) y sin la aceptación de la esposa (acabamos de indicar que la autoridad eclesiástica proclamaba que el vínculo matrimonial debía establecerse por consentimiento mutuo). Como remate, Abelardo había sido indigno del sacramento cuando, estando ya Eloísa en Argenteuil, había transgredido todas las prohibiciones y dado rienda suelta a su lascivia, obligando «con golpes y amenazas» a la falsa monja a acceder a sus deseos en el mismísimo refectorio del convento. Dios, reconoce también Abelardo, tenía todo el derecho a vengarse «más de los cónyuges que de los fornicadores», y por eso esperó a que la unión estuviese sellada para obrar con rigor.

En todo caso, merece la pena destacar la escasa presencia de la culpa a lo largo de todo el proceso. Ni en medio del escándalo que estalla cuando se conoce su relación parecen los amantes sentir un gran remordimiento por sus actos («nuestra culpa nos parecía insignificante frente a la dulzura del placer recíproco[18]»). Pero es que las afirmaciones de Eloísa años después, siendo ya abadesa en el Paracleto, reinciden en el mismo registro y no tiene el menor recato en confesarle a Abelardo que la dulzura de los placeres experimentados con él fue tan grande que se complace en evocarlos incluso en las situaciones en principio menos adecuadas. Así, reconoce: «Durante la misma celebración de la misa —cuando la celebración ha de ser más pura— de tal manera [las fantasías] acosan mi desdichada alma, que giro más en torno a esas torpezas que a la oración». No ha perdido la conciencia del pecado, pero la evocación del goce puede más y la arrastra a añorar minuciosamente lugares y momentos.

Los amantes recuerdan sus pecados con un deleite tal, complaciéndose de tal manera en la evocación de los detalles, que podría llegar a sospecharse que se arrepienten de haberlos cometido con la boca francamente pequeña. Y aunque es verdad que muchas de las declaraciones de entrega de Eloísa se pueden leer en clave de sumisión a los deseos de su esposo, se comprende que la fuerza de sus manifestaciones, poniendo a este por delante del mismo Dios, impactaran a

generaciones de lectores (especialmente a los románticos):

> No fue la vocación religiosa la que arrastró a esta jovencita a la austeridad de la vida monástica, sino tu mandato. Puedes juzgar por ti mismo lo inútil de mi trabajo, si no puedo esperar algo de ti. Por esto no debo esperar nada de Dios, pues todavía no tengo conciencia de haber hecho nada por su amor. Te seguí a tomar el hábito cuando tú corrías hacia Dios[19].

Ahora se percibirá hasta qué punto no era del todo una broma la alusión inicial a Romeo y Julieta. Junto con ellos y con otras insignes parejas —como Tancredo y Clorisa, Aquiles y Pentesilea, en la versión de Kleist, o, sobre todo (por ir al mito fundacional), Tristán e Isolda—, Abelardo y Eloísa representan un modelo de amor-pasión inédito hasta un determinado momento.

En cierto modo, Abelardo puso las bases de ese nuevo modelo al escribir: «Dios tiene en cuenta no las cosas que hacemos, sino el ánimo con que se hacen[20]».

Eloísa es perfectamente consciente del alcance de las posiciones de Abelardo, como no deja de recordarle en su correspondencia con él. Así, en el pasaje en el que reconoce haberle hecho mucho mal, se apresura a rechazar toda culpa acogiéndose precisamente a la autoridad filosófica de su amado: «no es la obra, sino la intención del agente, lo que constituye el crimen. Tampoco lo que se hace, sino el espíritu con que se hace, es lo que tiene en cuenta la justicia[21]». Y aunque remata el párrafo con el recurso aparentemente retórico de transferirle a Abelardo la valoración final de todo lo sucedido («tú eres el único que sabes, y puedes juzgar, cuál ha sido siempre mi intención hacia ti. Todo lo someto a tu juicio y me entrego totalmente a tu veredicto[22]»), el mero hecho de que considere abierta esa valoración nos está indicando hasta qué punto las tesis de él constituyen un argumento poderoso para entender la forma, sustancialmente libre de culpa, con la que ambos vivieron su pasión.

Es por esa espita del pensamiento por la que se libera, cobra expresión y visibilidad un conjunto de registros eróticos hasta este momento silenciados. Es por ese quiebro a la norma, por esa finta a la legalidad moral, por el que el deseo, la pasión y la carne parecen incorporarse por vez primera, de pleno derecho (sin reservas, reticencias ni sordinas), al ideal de la plenitud amorosa. A fin de cuentas, no hay intención más limpia que la inocencia del amante.

REFLEXIÓN: EL AMOR ENTRE LOS CUERPOS

> Ellos son dos por error que la noche corrige.
>
> Eduardo Galeano

El propósito de la reflexión que sigue es sencillo. Se trata, a partir de lo planteado, de levantar acta de la cambiante relación con el propio cuerpo y con los

cuerpos ajenos (particularmente, con aquellos que son objeto de deseo) que impone el paso del tiempo, perspectiva esta que, por las razones señaladas en el capítulo, nuestros protagonistas no tuvieron ni la posibilidad de plantearse.

En una primera aproximación al asunto, ciertamente de carácter muy general, una cosa que de inmediato llamaría la atención de alguien que se preguntara por el lugar y la importancia del cuerpo en nuestras vidas es el hecho de que este, con los años, va perdiendo la condición de *ocasión para el goce*, que tiende a atribuírsele de manera casi espontánea durante la juventud, para, en su lugar, adquirir de forma creciente e imparable el estatuto de obstáculo para el desarrollo apacible de la propia existencia. Con el paso del tiempo, en efecto, el cuerpo se convierte precisamente en aquello que se nos resiste, que se nos alborota, que se nos rebela y nos recuerda su existencia a través de síntomas como el dolor, el malestar o, ya no digamos, la enfermedad (Andrés Trapiello en su libro, *El arca de las palabras*[23], lo ha expresado con una brillante formulación aforística: «El cuerpo es como el estilo: más sano cuanto menos se nota»).

Con otros términos, si acordamos denominar edad a ese tiempo específico que habla a través del cuerpo, podría afirmarse que lo más característico de la juventud en lo que respecta a la relación que mantiene con su materialidad corporal es justamente la fluidez, la inmediatez, la transitividad. El joven es, en ese sentido, alguien que puede convocar al cuerpo con el convencimiento de que el cuerpo acudirá, presuroso, a la llamada. En la edad madura, en cambio, todo es lento, como ha señalado Coetzee, a veces incluso extremadamente lento. Tanto es así que hasta las propias palabras terminan por contagiarse de ese ritmo pausado, calmo, y ellas mismas se demoran en llegar a nuestros labios. Era lo que, según tengo entendido, le comentaba al gran Fernando Fernán-Gómez una vieja amiga suya, recordando con nostalgia los viejos tiempos: «¿Te acuerdas cuando hablábamos de corrido?».

Pero si solo se tratara de eso, bien podría sostenerse, a modo de consolador resumen, que vivir es en última instancia ir encontrando acomodo —aunque sea un paradójico *acomodo incómodo*— en el propio cuerpo. El problema, al menos por lo que respecta a uno de los asuntos que nuestra sociedad piensa con mayor dificultad (me serviría de ilustración a este respecto cualquiera de las novelas de Michel Houellebecq), radica en que, además de esta dimensión intrasubjetiva a la que acabo de hacer referencia y que a cada cual le cumple asumir, también existe una específica y particular intersubjetividad material, una de cuyas expresiones más destacadas es la que se manifiesta a través del deseo.

Deseo que los discursos dominantes hoy en día tienden a juzgar con una actitud para mi gusto francamente farisaica —a medio camino entre la indiferencia y el paternalismo—, en especial cuanto más avanzada es la edad de los cuerpos implicados. Parecería como si el umbral máximo de lo que resultara entre nosotros correcto aceptar para quienes han dejado definitivamente atrás la condición de *cuerpos gloriosos* fuera el de una ternura apenas coloreada por una suave tonalidad

pastel de pasión residual. Pero tal vez el cuerpo responda a una lógica que a tales discursos se le escapa por completo. Tal vez sea que, así como la palabra guarda la memoria del alma, el deseo conserva la memoria del cuerpo.

O quizá sea que el cuerpo tiene su propia memoria y es capaz de ver en el cuerpo que yace a su lado el que fue, aunque ya apenas lo sea; rescata del olvido el brillo del pasado y lo trae, con amorosa delicadeza, hasta el presente, redimiéndolo de la usura del tiempo, del castigo inmisericorde del devenir. Se equivocan quienes creen que los cuerpos se conforman, se resignan, se avienen a lo que les es dado. No. El cuerpo *recuerda* la plenitud que tuvo aquel otro con el que ahora se está fundiendo. El cuerpo preserva la memoria —su propia memoria— de lo que conoció, de lo que alguna vez fue suyo. No intento referir una ensoñación o una fantasía. Absténganse de sonreír, displicentes, *sobrados* en su ignorancia, quienes no conozcan esta experiencia: sentir la violenta punzada del deseo al reconocer en ese cuerpo que ha cambiado radicalmente, que casi en nada se parece al de tiempo atrás, sus contornos perdidos, el fresco olor que lo identificaba, la tersura hoy marchita de su piel. Solo desde esa *memoria del cuerpo* a la que me he venido refiriendo resulta inteligible tan reveladora experiencia. Quienes sí la conozcan no solo sabrán, con perfecta exactitud —con total precisión—, de qué he estado hablando. Gozarán, además, de un privilegio suplementario: comprenderán el significado profundo de lo que les pasa y, en similar proporción, acaso les sea dado reconciliarse con ello, desembarazándose, en el mismo gesto, del sentimiento de vergüenza y de culpa que esta sociedad se obstina en cargar sobre sus conciencias por cometer el delito de desear libremente.

En resumidas cuentas: no termino de entender por qué la gente se limita a jurarse amor eterno (aunque cada vez menos: eso sí lo sé). Debería tener el atrevimiento, en determinadas circunstancias, de jurarse *deseo eterno*. Con suerte y sensibilidad, a lo mejor hasta lo podrían cumplir. Los místicos lo creían, por cierto. Y, más cerca de nosotros, André Gorz lo expresó al principio de la larga carta que escribió a su esposa poco después de descubrir que estaba enferma, con unas conmovedoras palabras atravesadas de sensibilidad y ternura:

> Acabas de cumplir ochenta y dos años. Has encogido seis centímetros, no pesas más de cuarenta y cinco kilos y sigues siendo bella, elegante y deseable. Hace cincuenta y ocho años que vivimos juntos y te amo más que nunca. De nuevo siento en mi pecho un vacío devorador que solo colma el calor de tu cuerpo abrazado al mío[24].

4
«TE NECESITO»
SPINOZA: ARITMÉTICA DE LA RAZÓN, GEOMETRÍA DE LAS PASIONES

UNA VIDA SIN BRILLO

Según la filósofa húngara Agnes Heller, la diferencia fundamental entre escritores y filósofos en lo tocante a la relación que mantienen entre su vida y su obra es que mientras los primeros pueden utilizar sus propias peripecias vitales como materia prima, estímulo e incentivo para sus creaciones, lo propio de los filósofos es precisamente que una vida anodina y sin relieve constituya la condición de posibilidad más adecuada para un trabajo teórico de interés. Pues bien, si en algún autor parece cumplirse con perfecta exactitud dicha máxima o principio es, sin duda, en Baruch Spinoza.

Baruch (equivalente hebreo del latinizado Benedicto o del portugués Benito) Spinoza nació en Ámsterdam, Holanda, en 1632, procedente de una familia de judíos sefardíes criptojudaizantes (*marranos*), es decir, judíos a quienes la Inquisición había obligado a profesar externamente el cristianismo pero que permanecieron fieles a su propia religión. Sus antepasados abandonaron la península Ibérica huyendo de la persecución religiosa en Portugal, como un siglo antes habían huido de España por análogo motivo. Su padre y su abuelo decidieron buscar asilo en Ámsterdam, dado que en aquel tiempo las comunidades mercantiles holandesas eran, pese a la influencia de los clérigos calvinistas, las más tolerantes de Europa, lo que las convertía en el centro natural para los refugiados de la persecución. Se educó en la nutrida comunidad judía de aquella ciudad, donde los familiares de Spinoza eran miembros prósperos y prominentes (su padre había sido en varias ocasiones guardián de la sinagoga), extremo este relevante a la hora de analizar la conmoción y el escándalo que provocaría su separación de la misma. Siendo joven, contrajo una tuberculosis que poco a poco minaría su salud hasta ocasionarle una muerte temprana.

Baruch Spinoza fue estudiante de la escuela rabínica. Durante seis ciclos anuales

fue instruido, a razón de seis horas diarias, en los estudios hebreos tradicionales. Estudió gramática hebrea, la Tora, los profetas y el Talmud, entre otras cosas. Tenemos constancia de las discrepancias del joven estudiante con sus maestros. Como también la tenemos de que siguió cursos en la escuela del antiguo jesuita devenido librepensador y ateo Francis van den Enden, escuela frecuentada por muchos jóvenes judíos, que aprendían en ella el latín, los elementos de la filosofía y la ciencia cartesianas, además de matemáticas y física. También leyó a Thomas Hobbes, Lucrecio y Giordano Bruno, lecturas todas ellas que fueron generando en Spinoza un conflicto de incompatibilidades.

En efecto, Spinoza era consciente de que las nuevas ideas del Renacimiento y la filosofía natural de Galileo, Kepler o Bacon encontraban un obstáculo insuperable en la Biblia, tanto en su interpretación literal, como en las interpretaciones figuradas o alegóricas sugeridas por los filósofos judíos anteriores. Si a esto se le suman las influencias que sobre él tuvieron los colegiantes (cristianos liberales protestantes significados por su tolerancia), el choque de nuestro autor con la comunidad judía estaba anunciado.

En 1656, a la edad de veinticuatro años, tres después de la muerte de su padre y acaso influido por ello (su desaparición le habría liberado de la obligación de mantener oculto su descreimiento por respeto a la figura paterna), Spinoza fue condenado y excomulgado. ¿Los cargos? Por la información de que disponemos, durante los meses previos a la excomunión «dejó de asistir a los servicios de la sinagoga, rompió los mandamientos de la Tora y les reveló sus dudas a los conocidos de más confianza[1]». Según parece, Spinoza recibió avisos y recomendaciones, a las que hizo caso omiso, para que se apartara de sus malas costumbres. Finalmente, el consejo de ancianos, utilizando como prueba concluyente delaciones que daban noticias sobre las horribles herejías que Spinoza practicaba y enseñaba (probablemente acerca de lo que le ocurría al alma después de la muerte), y sobre las abominables acciones que ejecutaba (como la blasfemia), resolvió sancionarlo con la excomunión (o *cherem*). Fue apartado de la nación de Israel el 27 de julio de 1656: excomulgado, pasó a ser un desterrado de la única comunidad a la que pertenecía naturalmente.

Tras la condena, se retiró a un suburbio en las afueras de la ciudad (sus acusadores lo habían denunciado a las autoridades civiles como un peligroso hereje y blasfemo, por lo que también había sido expulsado de Ámsterdam) y acentuó su trato con las sectas de los menonitas y colegiantes. Cumpliendo el precepto talmúdico que prescribía a cada hombre conocer un trabajo manual, había aprendido el arte de fabricar y pulir lentes para instrumentos ópticos, oficio que en su nueva situación, además de servirle para afrontar las dificultades económicas creadas por la sentencia condenatoria, le permitió seguir con atención los descubrimientos de una ciencia que en el siglo XVIII había llevado a cabo una de las mayores revoluciones: la óptica. Para este fin resultó determinante la relación con su amigo el físico y astrónomo Christiaan

Huygens, autor de la teoría ondulatoria de la luz, con quien colaboraría años más tarde en la elaboración de un sistema especial para tallar lentes de gran longitud focal.

Probablemente, a comienzos de 1657 su exilio había terminado, lo que le permitió regresar a Ámsterdam. Allí permanecería hasta 1660, año en el que es objeto de un ataque cerca del teatro de la ciudad. Un joven fanático de la Sagrada Comunidad trató, sin éxito, de apuñalarlo. El episodio debió impresionar vivamente a Spinoza, porque cuando murió, en 1677, todavía conservaba en el armario el abrigo que llevaba ese día, con el desgarrón que el cuchillo de aquel fanático había provocado —se dice que para mejor tener presente que el pensamiento no siempre es amado por los hombres—. Como observa agudamente a este respecto Gilles Deleuze, «si bien no es infrecuente que un filósofo acabe procesado, es más raro que comience por una excomunión y un intento de asesinato[2]».

Parece razonable suponer que la experiencia de este terrible episodio le empujara a abandonar Ámsterdam de forma definitiva e instalarse, en 1660, en Rijnsburg, una aldea tranquila cerca de Leyden, buscando la soledad para escribir. De ahí paso a vivir, de 1664 a 1669, en Voorburg, cerca de La Haya, para, finalmente, trasladarse en 1670 a esta última ciudad, donde residió hasta el fin de sus días. Mientras vivía en Rijnsburg, trabó amistad con el que entonces era jefe de gobierno (*raadspensionaris*), Jan de Witt, quien protegió la publicación anónima del *Tractatus theologico-politicus* en 1670, obra de Spinoza que causó un gran revuelo por su crítica racionalista de la religión. Estas protestas, unidas al asesinato de su protector en 1672 en una revuelta popular de carácter monárquico y nacionalista, persuadieron a Spinoza de no volver a publicar nuevas obras sino tras su muerte, lo que no impediría que circularan entre sus admiradores, cada vez más abundantes. En 1673 J. L. Fabritius, profesor de teología, le ofreció por encargo del elector del Palatinado una cátedra de filosofía en la Universidad de Heidelberg, pero Spinoza no la aceptó, pues aunque se le garantizaba *libertad de filosofar* se le exigía *no perturbar la religión públicamente establecida*.

Ambas decisiones nos permiten empezar a mostrar algunos rasgos de la manera de ser de Spinoza (íntimamente ligados a su manera de pensar) que tal vez nos ayuden a interpretar mejor sus propuestas en lo referido a los afectos. Así, el perfil que, especialmente tras su excomunión, se nos va apareciendo es el de un hombre de firmes convicciones, a las que va llegando tras unos profundos procesos de reflexión crítica, ávido de conocer y, por ello mismo (y por su propia experiencia personal), preocupado por cualesquiera formas de fanatismo e intolerancia. Pero también un hombre frugal, discreto y humilde, ajeno a ambiciones de cualquier tipo. Disponemos de diversos testimonios que nos lo indican. Durante nueve años (1663-1672) aceptó del mencionado Jan de Witt una modesta renta anual de doscientos florines. Pero cuando en cierta ocasión su amigo y discípulo Simon de Vries pretendió regalarle una suma de dos mil florines para que pudiera vivir con más comodidad la rechazó cortésmente, argumentando que no necesitaba nada y que, de recibirlo, tanto dinero le

desviaría infaliblemente de sus estudios y ocupaciones. También rechazó la pretensión de De Vries de instituirlo heredero de todos sus bienes, e insistió en que solo aceptaría una pequeña renta anual (una suma de quinientos florines en concreto) para poder vivir de sus ingresos. Cuando De Vries murió y le legó la pequeña pensión que habían acordado, Spinoza redujo aún más la cantidad y solo aceptó trescientos florines, manifestándole al desconcertado hermano de De Vries, Isaac, que esta pequeña suma sería más que suficiente. Asimismo, parece que en algún momento el rey Luis XIV de Francia, por intermedio del príncipe Condé, le ofreció una magnífica pensión si le dedicaba una de sus obras, ofrecimiento que fue, como todos los otros, educadamente rechazado por Spinoza.

Importa insistir en la conexión entre la vida y el pensamiento de nuestro autor. La referencia antes apuntada al cambio de actitud que este manifiesta tras la excomunión merece ser destacada, sobre todo para no deslizar una idea romántico-esencialista del personaje. No estamos ante alguien que *desde siempre supo*, que *ya desde su más tierna infancia pensó…* y otras formulaciones análogas que dieran a entender la preexistencia de una especie de teleología o plan de vida por parte del protagonista, el relato de cuyas peripecias concretas no hiciera más que confirmar. En el caso de Spinoza manifiestamente no fue así, en el sentido de que no siempre mostró idénticas actitudes en relación con los mismos asuntos. Sabemos que hasta los veinticuatro años de edad fue comerciante y, durante una parte de ese tiempo, estuvo a cargo del negocio de la familia. Tanto parecía importarle el dinero en aquella época que llegó a cometer el acto, reprobable desde el punto de vista de la comunidad (cualquier tipo de conflicto entre judíos tenía que resolverse de forma interna por parte de sus líderes), de llevar ante los juzgados holandeses a colegas judíos que no pagaban sus deudas. Sin que la cosa acabara aquí: cuando su padre murió, dejando su empresa con un considerable número de deudas, Spinoza no dudó en hacerse celador del juzgado holandés y en ser nombrado acreedor prioritario de su herencia.

Pero poco después las cosas empezaron a variar y bien radicalmente por cierto. Porque cuando el juez dictó la sentencia, distribuyendo equitativamente los bienes legados, Spinoza renunció a su parte y se quedó únicamente con la cama de sus padres. Se diría que por aquel entonces había descubierto ya que pensar y escribir eran sus mayores fuentes de satisfacción, y necesitaba poco para mantener una vida dedicada a ellas. Nada parecía importarle tanto como su actividad intelectual. Subsistía gracias a su trabajo de fabricante de lentes y, con posterioridad a 1667, merced a la pequeña pensión de De Vries mencionada. Le bastaba disponer de dinero, alojamiento y comida, poder comprar papel, tinta, cristal y tabaco, y estar en condiciones de pagar las facturas del doctor. Parecía persuadido de que un filósofo debía permanecer oculto, ajeno a todo, tras su filosofía y, al igual que sus antepasados intelectuales Euclides, Epicuro y Lucrecio, se ocultó efectivamente detrás de sus obras. Nunca llegó a formularlo así —que yo sepa—, pero se diría que a partir de un determinado momento la máxima que rigió su existencia fue esta: *vivir para pensar*.

Y de amores, ¿qué? La pregunta solo puede obtener esta respuesta: de amores, pocos. Utilizando nuestros esquemas, se sentiría la tentación de atribuir el escaso éxito amoroso de Spinoza a su apariencia física. Disponemos de la descripción de nuestro filósofo a través de las declaraciones, coincidentes, hechas ante la Inquisición, en Madrid en agosto de 1659, por parte de un fraile agustino, fray Tomás Solano y Robles, y un capitán de infantería, Miguel Pérez de Maltranilla, después de haber viajado a Ámsterdam: estatura baja, delgado, blanco, de ojos y cabellos negros. A lo que habría que añadir, por otros testimonios, que su constitución débil se traslucía en lo enfermizo de su aspecto.

Pero también sabemos de su reputación de hombre de gran cortesía y amenidad, querido y respetado por sus vecinos; nada severo, frío ni amigo de censurar. En realidad, cifrar en sus cualidades —exteriores o interiores— el origen de su escasez amorosa implicaría incurrir de nuevo en un manifiesto anacronismo (como si en la época solo contrajeran matrimonio los apuestos o los encantadores). Más razonable resulta atribuir dicho origen a alguno de los factores objetivos que habíamos empezado a señalar. Recuérdese que la excomunión que padeció Spinoza dictaminaba que ningún judío podía vivir bajo su mismo techo y que lo maldijeran al acostarse y al levantarse. Tampoco nadie podía hablar con él. En consecuencia, ninguna mujer judía debía tener contacto de ningún tipo con el filósofo. De hecho, en sus cartas no aparece ninguna mujer como corresponsal. Añádase a esto que en la comunidad judía sefardí de Ámsterdam los casamientos eran arreglados (por convenio, en función de los intereses sociales y económicos). La comunidad vigilaba que no se realizaran bodas clandestinas y si eran descubiertas recibían la excomunión.

Eso por lo que respecta a las mujeres de su propia comunidad. Porque si dirigimos nuestra mirada hacia el resto de las mujeres holandesas, lo más probable es que se sometieran a lo estipulado por la confesión calvinista. Según la versión de Eric Fromm[3], existía la norma de que los feligreses de dicha confesión no debían manifestar sentimientos de amistad hacia los extranjeros. Si a eso le unimos el proverbial ascetismo de los protestantes, lo más extendido era la prohibición del vínculo matrimonial de protestantes con judíos. De hecho, hay constancia de la existencia de una reglamentación administrativa municipal que prohibía el matrimonio de todo tipo de cristianos con judíos.

Como es natural, todas estas prohibiciones y dificultades podían, como mucho, obstaculizar un hipotético matrimonio de Spinoza, pero en modo alguno le impedían enamorarse. Al parecer, lo hizo de Clara María, la hija única de su maestro católico Franz van den Ende. Aunque de constitución frágil y figura poco agraciada, la joven, que contaba trece años en ese momento, dominaba la lengua latina y la música tan perfectamente que era capaz de dar clase a los alumnos de su padre en ausencia de este. También conocía lenguas modernas, era poetisa, estudiante de filosofía y

matemáticas. Parece que su finura de espíritu y su excelente cultura dejaron prendado a Spinoza. Pero ella prefirió al más apuesto de los condiscípulos, un joven luterano rico llamado Dirck Kerckrinck, natural de Hamburgo, quien, según cuentan, con el regalo de un hermoso (y muy caro) collar de perlas consiguió inclinar de su lado el favor de Clara María, con la que terminaría casándose (no sin antes abjurar de la religión luterana y abrazar el catolicismo). Spinoza hablaba de ella a sus amigos con veneración, aunque parece ser que la pretendida se adornaba también con una refinada coquetería que la llevaba a complacerse galvanizando la pasión serena y caldeando la fría sangre del futuro filósofo. En realidad, tanto da este último extremo. Lo importante es que Spinoza encontraba en ella cualidades que la convertían, a su juicio, en digna de ser amada, pero que la expectativa de lograr su amor se vio enteramente frustrada.

En qué medida esta experiencia influyó en sus ideas acerca del amor, hasta qué punto este fracaso tuvo sobre su pensamiento un efecto análogo al que su excomunión suscitó sobre su forma de vivir es algo imposible de dilucidar desde nuestra perspectiva y con la información a nuestro alcance. En muchos pasajes, efectivamente, el lector experimenta la tentación de llevar a cabo una interpretación en clave autobiográfica. Tal vez no haya nada malo en deslizarse por esa vía, siempre que seamos conscientes de que no hay forma de sancionar inequívocamente el acierto o el desacierto de semejante interpretación, y de que solo nos es dado, como mucho, aportar indicios o buenas razones a favor de la misma.

En cierto modo, podría decirse que la vida y la obra de Spinoza parecen atravesadas por idéntica tensión. Respecto a la primera, se diría que intentó componerla con el mismo cuidado que su *Ética*, eliminando como causas posibles del mal los elementos extraños, dominando las circunstancias, sin dejarse dominar por ellas, y desenvolviéndose según un principio interno de conducta, al cual supeditó las luchas y contradicciones del medio. ¿Resultado?: esa vida anodina y sin brillo a la que empezábamos refiriéndonos, pero que no por ello carece del pálpito de los sueños, del entrecortado pulso de la existencia. Respecto a su obra, especialmente en lo tocante a sus ideas acerca del amor, aparece regida por análoga voluntad de orden y sistema, tutelada por un formidable esfuerzo por introducir el intelecto y la abstracción en el fluido y desordenado objeto de su pensamiento, la experiencia humana.

Del amor como alegría

La definición spinoziana de la esencia del amor en la *Ética demostrada según el orden geométrico* queda formulada en los siguientes términos: «el amor es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior[4]». Por su parte, el deseo podría definirse como «el apetito acompañado de la conciencia del mismo[5]» y, aunque nos centraremos en el primero, la referencia al segundo es importante porque para

Spinoza el deseo es el afecto básico, concibiendo la alegría y la tristeza como sus primeras variaciones y derivando todos los demás, incluido el amor, a partir de ellos.

Conviene empezar indicando que el mero hecho de que el amor resulte susceptible de ser definido ya resulta, en el esquema de Spinoza, algo profundamente significativo. Para él es posible abordar la cuestión del amor humano de manera que de su análisis extraigamos verdades objetivas. A este respecto, las declaraciones de Spinoza son absolutamente inequívocas: propone tratar los afectos humanos «como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos[6]».

Planteando las cosas de semejante forma, se distancia por un igual de quienes «prefieren, tocante a los afectos y actos humanos, detestarlos y ridiculizarlos más bien que entenderlos[7]» y de quienes, apreciándolos, consideran los afectos fuera de las leyes de la naturaleza, sin que quepa seguir orden alguno con respecto a ellos. Por supuesto, tanto unos como otros tienden más bien a definirse por unas tesis que, en realidad, son los efectos derivados de aquellos. Es el caso, que señala Spinoza tras presentar su definición de amor, de aquella otra manera de concebirlo en tanto «la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada», entendiendo por voluntad el contento que produce en nosotros la presencia de dicha cosa amada. Para Spinoza, el error conceptual de esta otra versión consiste en que la presencia del amado no puede constituir la esencia del amor porque sigue habiendo amor incluso cuando el amado está ausente.

Pero es que, además, en la versión criticada por Spinoza el amado importa de una manera muy particular: importa en la medida en que es fuente de alegría, sin contemplar el conocimiento de él. Con otras palabras, este amado es únicamente ocasión, oportunidad, mero soporte material para la idea preconcebida del amor que pueda tener el amante. La desesperada necesidad con la que se buscan, por más apasionada que parezca, es meramente instrumental: se necesitan el uno al otro para arder en el fuego de la pasión, pero ninguno de ellos necesita verdaderamente al otro tal como es, en su real y concreta especificidad. En ese sentido, en tales situaciones —representadas de manera emblemática por lo que se suele denominar *flechazo*, cuya característica fundamental es precisamente que la rapidez, casi instantánea, con la que brota el vínculo amoroso parece hacer de todo punto innecesario un proceso de conocimiento entre los presuntamente enamorados— lo que hay, más que amor al amado es, utilizando la expresión que Denis de Rougemont[8] toma de Agustín, un *amor al amor*.

Pues bien, frente a ambos grupos (el de quienes desdeñan los afectos y el de quienes los valoran en clave subjetivista), Spinoza postula la dimensión cognitiva consustancial a nuestras emociones. El temor, la aflicción, la ira, la alegría e incluso el mismo amor suponen la valoración de la situación en la que se producen. En ese sentido, las emociones, lejos de ser simples impulsos o instintos, constituyen patrones sumamente selectivos de visión e interpretación. Aunque, eso sí, el conocimiento que cualquiera de aquellas reacciones aporta es un conocimiento planteado desde una

perspectiva específica, en concreto, la de hasta qué punto una determinada situación afecta a mi bienestar, en qué medida lo altera.

El amor es la conciencia de una transición significativa en la dirección de un mayor florecimiento personal. En la alegría del amante este experimenta cómo se realiza su ser con una perfección mayor a la que experimentaba antes de sentir esa alegría. Aunque también podría plantearse lo mismo en el plano del lenguaje cotidiano y constatar que se expresan con bastante propiedad quienes declaran cosas tales como que el amor hace que saquen lo mejor de sí o que el haber conocido (y haberse enamorado) de X les ha transformado en sentido positivo. Con la contrapartida inevitable de que no cabría considerar en puridad como amor, en sentido spinoziano, todas esas relaciones *tóxicas* en las que, a la inversa, una de las personas acaba sacando lo peor de sí —por no hablar de cuando termina autodestruyéndose—.

En todo caso, la alegría en cuestión, definida por Spinoza como el paso del hombre de una menor a una mayor perfección, en modo alguno significa que el individuo se transforme en alguien distinto al que era en el sentido de que su esencia o forma cambien a otra (por más que a los afectados a menudo les agrade fantasear tan radical mudanza). Significa que aumenta su potencia de obrar, «tal y como se la entiende según su naturaleza[9]». En consecuencia, en cuanto alegría el amor es paso o transformación de nuestra potencia en una potencia aún mayor de existir, de actuar. Acaso lo que más importe resaltar de esto sea la idea de que esa búsqueda de mejora, en un horizonte de perfección, lejos de constituir el resultado de una decisión libremente tomada, forma parte de la propia naturaleza humana.

Porque es en esta perspectiva en la que se deben interpretar todas las afirmaciones spinozianas que resaltan la importancia del amor (incluidas las de su juventud, como aquella en la que sostenía que «no podríamos existir sin gozar de algo a lo que estemos unidos y fortalecidos[10]»). Lo que las sustenta, al tiempo que les proporciona su sentido último, es precisamente el convencimiento por parte del filósofo de la dimensión carencial del ser humano. A la esencia de todas las personas, señala Spinoza en su antropología, pertenece el deseo de buscar todo cuanto contribuya a su mejoramiento. Y si, en general, necesitamos muchas cosas debido a nuestra naturaleza, en particular nos necesitamos los unos a los otros («nada es más útil al hombre que el hombre[11]»), necesidad de la que dejan clara constancia determinadas emociones, que constituyen el reconocimiento de nuestra dependencia de los demás.

En cierto sentido, pues, el amor es una cuestión de supervivencia para el individuo. Lo que aparece como contento o júbilo se basa en realidad en una carencia fundamental inscrita en lo más íntimo del corazón humano: para no amar, había sostenido también el filósofo cuando era joven, haría falta no conocer, pero no conocer equivale a no ser. Bien pudiéramos decir, entonces, que el amado provoca en el amante la alegría del amor, pero no la crea.

Alguien podría pensar que esta relativa *indiferencia* del objeto amoroso (el amado *solo* desencadena la alegría, lo que implica que idéntica función podría ser desempeñada por otro) libera al amante de muchas de las servidumbres que a menudo acompañan a la experiencia amorosa. El amante spinoziano es consciente de que la posesión del objeto amoroso no es inteligible en cuanto objetivo si no hace referencia a las necesidades del yo, lo que implica que quien conozca estas adecuadamente (y sepa, por tanto, que aquella posesión nunca puede constituir un fin en sí mismo) se encontrará en una posición de mayor autonomía que el enamorado *bobo* que sea ignorante de las mismas (a estos efectos resulta indiferente que se encuentre en esta actitud como resultado de un *flechazo* o de un proceso). Pero, asimismo, sabe, frente al platónico irredento, que tampoco se trata de buscar ningún bien de carácter superior en el particular objeto de nuestro amor, sino que este ha de ser puesto en relación con nuestros conflictos más apremiantes, de manera que el presunto bien sea un bien para nosotros.

Es imposible amar intensamente a una persona manteniendo al mismo tiempo la convicción de que su lugar podría ser ocupado por cualquier otra. Se diría que la lógica de funcionamiento interno del amor exige considerar al amado como único e irrepetible. El necesario conocimiento del mismo solo puede seguir, por tanto, la dirección de afirmar su especificidad. Pero el caso es que determinadas personas desencadenan en nosotros dicha emoción mientras que otras no lo hacen en absoluto, y no está claro que Spinoza disponga de una explicación para ello. Lo cual acaso no debiera ser valorado como una deficiencia de su planteamiento, sino más bien como el reconocimiento por su parte del irreductible elemento de misterio que acompaña a toda relación amorosa.

La necesidad de que el objeto de amor sea independiente del amante (puesto que en caso contrario no habría genuino florecimiento del yo) constituye, en cierto sentido, el sensor de la emoción amorosa, que es vivida por este de manera tanto más intensa cuanto más siente depender de la persona amada, hasta el extremo de que ni la felicidad misma le resulta capaz de concebir sin ella. Pero la conciencia de tal dependencia, señala Spinoza, es fuente de odio porque es conciencia del poder que posee el amado para disminuir el bienestar del amante. No poder poseer por completo al objeto amado genera el dolor de la angustia y de la frustración (que nada casualmente termina virando en odio cuando se produce esa perdida definitiva que es la ruptura).

En este mismo capítulo de los efectos derivados de la exterioridad de la causa del amor deberíamos incluir los celos (la amada, irreductiblemente independiente del amante, puede amar a otra persona), a los que se define en la *Ética* como «fluctuación del ánimo surgida del amor y a la vez del odio, y acompañada de la idea de otro al que se envidia[12]». La definición se acompaña con una descripción de la experiencia de los celos difícil de imaginar en alguien que no los hubiera sufrido en su propia carne: «quien imagina que la mujer que ama se entrega a otro, no solamente se

entristecerá por resultar reprimido su propio apetito, sino que también la aborrecerá porque se ve obligado a unir la imagen de la cosa amada a las partes pudendas y las excreciones del otro[13]».

Tal vez la cruda veracidad de esta última descripción, que irrumpe como un golpe de efecto teatral en ese sistema rígidamente intelectual de Spinoza, muestre sin demasiados velos la profunda contradicción —ahora sí— que parece recorrer su planteamiento por entero. Y es que, de un lado, nuestro autor reconoce la omnipotencia del deseo, la fuerza desmedida de los sentimientos, cuando escribe cosas tales como que «la fuerza de una pasión o afecto puede superar todas las demás acciones del hombre, o sea, puede superar su potencia, hasta tal punto que ese afecto quede pertinazmente adherido al hombre[14]». Pero, de otro, en todo momento se muestra preocupado por los efectos de tan desmedida fuerza. De ahí algunas de las formulaciones, más literarias, que recoge de las Sagradas Escrituras a este respecto, como, por ejemplo, «la pasión es una carie para los huesos[15]» o «el deseo es despiadado como el sepulcro[16]». En definitiva, para Spinoza el amor (al igual que el odio, el temor y las demás emociones) es tan fuerte que nos debilita.

Aquello, por tanto, que constituye la condición de posibilidad de la alegría es al propio tiempo lo que la amenaza. Aquello que el individuo ama porque constituye el instrumento privilegiado para alcanzar la felicidad es precisamente aquello que lo esclaviza y, en la misma medida, lo que le resulta odioso. Las emociones, imprescindibles para preservar, perseverar y mejorar al sujeto, lo convierten en dependiente de la fortuna, condenado «a ser zarandeado por causas exteriores y no gozar nunca de la verdadera tranquilidad de ánimo[17]». La inequívoca inspiración estoica de los planteamientos spinozianos aboca, en el caso específico de la emoción amorosa, a la misoginia y, en el de las emociones en general, a la renuncia a las cosas que otros consideran esenciales para el bienestar.

No existe, de acuerdo con lo expuesto, más amor que el amor anestesiado, más pasión que la que conseguimos que no exista. Hay renuncia, reconoce Spinoza al final de la *Ética*, pero ella misma es la prueba de que hemos alcanzado la felicidad. Alguien podría valorar este recurso argumentativo postrero como una manifestación, apenas enmascarada, de la ancestral tendencia del pensamiento a presentar lo inevitable como virtuoso. Se diría que nuestro autor intenta protegerse de este reproche cuando concluye su libro con un tan rotundo como enigmático «todo lo excelso es tan difícil como raro[18]».

Pero tal vez conviniera detenerse un paso antes de esa conclusión, en el momento en el que Spinoza constata el misterio que acompaña a la *elección* de la persona amada. Que quedemos prendados de alguien que sobre el papel no cumplía ninguno de los requisitos que estábamos convencidos de que debía cumplir nuestra *pareja ideal* o que, a la inversa, nunca estalle la chispa con aquella otra persona que sí parecía cumplirlos y con la que incluso, por añadidura, teníamos trato frecuente y fluido, quizá no impugne la idea spinoziana de que lo que está en juego en el amor es

la satisfacción de toda una serie de necesidades profundas del yo. Acaso lo que pruebe la pareja *inesperada* o *sorprendente* es que uno nunca termina de conocerse del todo a sí mismo.

REFLEXIÓN: SOBRE UNA MALA MANERA DE REIVINDICAR EL TÚ

> Me asquea no tener el valor de no ser nadie en absoluto.
>
> J. D. Salinguer, *Franny y Zoey*

Situémonos descaradamente en el presente. Para ser más exactos: en una región del mismo que a más de un lector le podrá sorprender por su aparente banalidad. Pero ya verá este que la incursión aspira a tener un sentido, que debiera terminar conectando con lo que acabamos de plantear acerca de nuestra necesidad del otro. Vamos allá. Entre los méritos más destacados de las llamadas *revistas del corazón* (categoría extensible a los llamados *programas del corazón*, tan característicos de nuestra televisión actual) figura el de ser capaces de producir un tipo de famosos muy característico. Son esos famosos de los que se acostumbra a desconocer el motivo real de su fama, al margen del hecho mismo de aparecer en tales medios. Para encontrar el motivo de la primera aparición (que es la que, si acaso, necesitaría ser explicada) hay que remontarse muy atrás, hasta algún lejano matrimonio anterior, un familiar de primer o de segundo grado, una amistad juvenil o cualquier otra contingencia de parecido estilo. Hace un tiempo entrevistaban precisamente en un programa de televisión dedicado a tales asuntos a uno de estos personajes. Era una mujer de mediana edad que llevaba a sus espaldas un número no despreciable de matrimonios y *uniones sentimentales* (por aceptar el eufemismo al uso). Parecía evidente que su notoriedad actual le venía de ahí, puesto que el argumento de la conversación era precisamente la evocación de sus sucesivas parejas.

Lo que en principio me llamó la atención —deformación profesional, sin duda— fue un aspecto puramente formal. Ante la recurrente pregunta «¿qué ha significado en tu vida… (y aquí el nombre correspondiente de la lista)?», las respuestas de la mujer —que desde luego no terminaba de manejar muy bien el *tempo* de la entrevista—, iban perdiendo fuelle ostentosamente: «fue mi primer amor», «me hizo conocer la auténtica pasión», «mantenemos una buena amistad: a fin de cuentas, es el padre de mis hijos», «me ayudó en unos momentos muy difíciles para mí», «tiene mucho sentido del humor», etc. Mientras la escuchaba, constatando que la relación comenzaba a hacerse larga, pensé que había empezado demasiado fuerte —había echado el resto a las primeras de cambio— y que, conforme se acercara al presente, empezaría a tener serios problemas para mantener el énfasis retórico inicial.

En efecto, cuando llegó el momento de valorar la importancia que para ella tenía su pareja actual, la cosa se le puso complicada. Doblemente complicada, en realidad.

De una parte, ya había utilizado los argumentos más sonoros. De otra —según pude deducir de los malévolos comentarios que había hecho una voz en *off* al principio de la entrevista—, su compañero de ahora parecía un tipo poco elogiable, sin oficio ni beneficio conocidos. (Probablemente un hermeneuta más experimentado que yo en estos temas opinaría que lo que el individuo en cuestión estaba pretendiendo obtener con el emparejamiento era la legitimación inicial para incorporarse él mismo de pleno derecho a esa peculiar noria de la fama a la que me refería al principio, pero el acierto o desacierto de esa interpretación no afecta a lo que ahora pretendo plantear).

La cuestión es que, tras largas vacilaciones y titubeos, a la entrevistada, por fin, le cambió la expresión de la cara. Perdió el gesto de profunda concentración que durante demasiados segundos la había embargado y se distendió, ya relajada. Era evidente que había dado con la idea y que eso le hacía sentir al mismo tiempo aliviada y satisfecha. «¿Que qué significa para mí (y aquí el nombre del sujeto)?», repitió, «pues mira, te lo voy a decir con pocas palabras: es alguien *muy especial*». Confieso que la frase me dejó estupefacto. No conseguía entender qué podía significar, razonablemente, tal enunciado. Si, pongamos por caso, intentaba establecer la diferencia con las valoraciones precedentes, no alcanzaba yo a percibir por dónde pasaba la línea de demarcación. ¿Quería decir aquella mujer que sus anteriores parejas no eran *especiales*? ¿O tal vez que esta era *más especial* que las anteriores? Pero si esa fuera la respuesta correcta, entonces de ella se desprende, inexorable, la siguiente pregunta: ¿y qué demonios podría significar que alguien es *más especial* que otro?

Como no encontraba la forma de salir del estupor en el que yo mismo me había metido con tan inapropiados interrogantes, opté, como de costumbre, por la traducción. Di en pensar que con ese lenguaje tan vacío como engolado lo que pretendía la famosa en cuestión era atribuir a su último compañero alguna variante de lo que los filósofos o los historiadores prefieren llamar *irrepetibilidad*. Vano empeño, ciertamente. Ella no se daba cuenta de que la dificultad con la que se estaba topando no tenía que ver con su torpeza para acertar con las palabras precisas, sino que era, en el fondo, una dificultad casi metafísica: quería atribuirle a aquel individuo un rasgo imposible, autocontradictorio. Todos somos repetibles e irrepetibles, al mismo tiempo y sin remedio. No hay soluciones mágicas, ni manera de ponerse a salvo de lo común para elevarse a los cielos de la excepción absoluta.

Días más tarde tropecé en el periódico que suelo leer con un anuncio que —pensé— tal vez ofrecía la formulación adecuada y contundente de esta cuestión. Correspondía a una cadena catalana de emisoras de radio y utilizaba como lema de su campaña una frase sin duda feliz: *somos singulares porque somos plurales*. Lo que probablemente sea como decir que todos estamos hechos de los mismos materiales, diseñados de manera extremadamente parecida: lo único que cambia de uno a otro es, como hubiera dicho Henry James, la casi imperceptible *figura de la alfombra*[19]. No hay pretensión más generalizada que la de querer ser diferente, ni en consecuencia

base más frágil sobre la que establecer una relación personal que buscar en el otro una tal especificidad. El protagonista de *American Beauty* —encarnado por el impagable Kevin Spacey— lo formulaba con amarga lucidez, cuando en el transcurso de un cóctel su interlocutor se excusaba por no haberlo reconocido: «no se preocupe, yo tampoco me recordaría», le respondía con una sonrisa. Análogamente, si la entrevistada que dio pie a esta modesta reflexión-final-de-capítulo hubiera sido capaz de decirse a sí misma «lo que más me gusta de él es su perfecta, absoluta, vulgaridad» (lo cual, por otra parte, era el caso), quizá no se hubiera sentido mejor, pero se habría colocado, seguro, en el buen camino. Que no conduce a la felicidad (asunto al que se aludirá en la conclusión), pero, por lo menos, aleja del engaño.

5
«¿CÓMO PUEDES SER TAN EGOÍSTA?» NIETZSCHE Y LOU ANDREAS-SALOMÉ: VIVIR EN UN EDIFICIO CUARTEADO

Nietzsche fue un hombre rodeado de mujeres. Lou Andreas-Salomé, una mujer rodeada de hombres. Acaso en esta solo aparente paradoja se sustancie el nervio de una relación en la que, al trasluz, se perciben los profundos movimientos telúricos a los que se ve sometida la época. Como siempre, esos movimientos terminan afectando incluso lo más íntimo de lo individual, quizá porque, en contra de lo que parece dar a entender el tópico, lo más íntimo es, en cierto sentido, lo más universal, aquello que todos compartimos, en lo que todos nos reconocemos y lo que, por eso mismo, más nos desazona. Probablemente porque hace tambalear uno de los convencimientos más firmes en los que parece basarse nuestra existencia, el de que hay algo en lo que me ocurre a mí que solo a mí concierne, que solo yo estoy en condiciones de comprender en toda su riqueza, y ese algo constituye el tesoro que pongo en juego en la relación amorosa.

VIDAS NO EXACTAMENTE PARALELAS (O UN CURIOSO TRENZADO QUE EMPIEZA POR NIETZSCHE)

Nietzsche, efectivamente, vivió desde bien temprano rodeado de mujeres. Su padre, Carl Ludwig Nietzsche, pastor luterano y preceptor privado en el ducado prusiano, era un ferviente monárquico que le puso a su primer hijo varón el nombre del rey Federico Guillermo IV de Prusia, cuyo cuadragésimo noveno aniversario se celebraba el día en que aquel nació, el 15 de octubre de 1844. La familia estaba compuesta, además de por Carl Ludwig y por su esposa, Franciska Oehler, por las dos hermanas solteras de aquel: Auguste —encargada de la casa— y Rosalie —dedicada a promover instituciones benéficas—. Vivían en Röcken, un pequeño pueblo en la provincia prusiana de Sajonia, cerca de Leipzig. Nacieron, antes de la temprana muerte del padre en 1849, dos hijos más: Elisabeth, en 1846, y, en 1848,

Joseph, que fallecería dos años más tarde. Por indicación de la abuela paterna se trasladaron a vivir todos a la casa de esta en Naumburgo, ciudad en la que la anciana señora había vivido antes de su matrimonio y en la que, además, residían otras dos tías, Friedericke y Lina, hermanastras del fallecido padre.

A partir de este dato, nada más fácil que inferir las actitudes que mantuvo Nietzsche de mayor respecto a las mujeres como la respuesta, largamente demorada, a aquellos condicionamientos iniciales. Por supuesto que tampoco ahora —como ya no se hizo en los capítulos precedentes— se va a optar por una lectura que haga derivar mecánicamente de concretos episodios y circunstancias las posiciones teóricas del autor.

La dudosa utilidad, en general, de la perspectiva determinista se hace evidente en el caso particular de Nietzsche en cuanto se examinan esos episodios y circunstancias concretas que supuestamente operarían a modo de premisas a las que atribuir, casi por casualidad, sus ideas posteriores. En realidad, el signo de tales premisas dista de estar claro. Así, podemos considerar altamente probable que Nietzsche —conocido familiarmente como Fritz— se viera sometido a una notable sobreprotección por el círculo de mujeres en el que vivía y, de hecho, disponemos de algunos testimonios en ese sentido: «Fritz —escribía su hermana, quejosa— está demasiado bien cuidado y servido. Al menor signo, todo el mundo cumple su voluntad[1]». En concreto, conocemos la anécdota de que la madre no se limitaba a acompañar a su hijo a la cama, sino que cada noche le llevaba en brazos y le metía en ella, comentando, exhausta: «Si continúas así, te voy a tener que llevar en brazos a la cama hasta que estudies teología[2]».

Aunque también tenemos noticia de que esa misma madre era capaz de una notable austeridad en otros aspectos, rasgo que coinciden en subrayar tanto su sobrino, Adalbert Oehler (autor de una biografía sobre Franziska Nietsche), como, de nuevo, su hija Elisabeth. Por el primero sabemos que «su entrega era única y exclusivamente para los dos seres más queridos, sus hijos, de cuyas almas se sentía por así decir responsable, siempre atenta a no dejarse contagiar de su innata bondad de corazón». La segunda, por su parte, refiere que «nunca fuimos ablandados por el cariño materno […], en nuestra madre encontrábamos el más severo crítico de nuestra obras y nuestras acciones. Acostumbraba a comentar: “Si no os lo digo yo, ¿quién os lo va a decir?”[3]».

A ambos tipos de influencia —no necesariamente contradictorias, por cierto— habría que añadir otra, más difusa, referida a las elevadas exigencias religiosas y morales del círculo familiar de Naumburgo. Exigencias a las que parecía ser muy sensible el pequeño Fritz, que tenía completamente asumido su destino de predicador, y acerca de cuya personalidad todos los recuerdos de quienes le conocieron personalmente coinciden en destacar su condición de persona seria y reflexiva, buena conocedora de la Biblia y de piedad muy arraigada.

El problema es que tales rasgos, sin duda gratificantes en el entorno familiar, no

dejaban de acarrearle problemas fuera de él. Aquel niño *modelo*, según el criterio de las mujeres beatas con las que vivía, procedente de un entorno campesino y provinciano y, por ello mismo, asombrado ante las novedades de la ciudad, no podía tener la desenvoltura y la gracia de los niños de su edad con los que estudiaba en la escuela municipal. Según su propio testimonio, «mis compañeros acostumbraban a burlarse de mí a causa de mi seriedad[4]».

La situación se fue suavizando gradualmente (aunque nunca dejara de dar coletazos). En una escuela privada que preparaba a los niños para ingresar en el instituto catedralicio (*Domgymnasium*) encontró a sus primeros amigos, Wilhem Pinder y Gustav Drug, cuyos padres resultaron determinantes en la formación de Nietzsche, el primero familiarizándolo con Goethe y el segundo, amigo personal de Mendelssohn y gran virtuoso de la música él mismo, educando su sensibilidad en dicho arte. También en esta época es digno de reseñar que empieza a padecer fuertes dolores de cabeza y ojos, que no dejarán de aumentar a lo largo de su vida. Ello no le impide obtener un excelente rendimiento escolar, gracias al cual consigue una beca para realizar sus estudios secundarios en el prestigioso instituto de Schulpforta. Abandona Naumburgo a los catorce años, en 1858, y se traslada a Pforta a continuar allí su formación: un acontecimiento trascendental en la vida de Nietzsche y que supone el fin de su infancia. A partir de este momento la relación que mantenía con su mundo empezará a variar y bien pudiera decirse —simplificando algo toscamente la cuestión— que de buscar adaptarse a él, amoldándose a las expectativas de las mujeres que le rodeaban, irá pasando a procurar la elaboración de una respuesta propia a las incitaciones que dicho mundo le planteaba.

Ahora Lou

Louise (Lou) Andreas-Salomé nacería tres años después, el 12 de febrero de 1861, en San Petersburgo, por aquel entonces capital de la Rusia imperial, casi el mismo día en que quedaba abolida la esclavitud en el país. Su padre, el general Gustav von Salomé, de ascendencia aristocrática franco-alemana, estuvo al servicio de los Romanov, mientras que la madre, Louise Wilm, era hija de un rico fabricante de azúcar de raigambre germano-danesa. La familia, de alto nivel socio-económico (los Salomé tenían su residencia enfrente del Palacio de Invierno), estaba compuesta por el matrimonio y seis hijos, siendo Lou la benjamina y la única niña, situación en cierto sentido inversa a la de Nietzsche. Las relaciones de Lou con su padre, que la tuvo con cincuenta y siete años, fueron de un intenso cariño (no así con su madre, fría y distante, que al parecer hubiera preferido tener otro hijo varón) y sus hermanos siempre la trataron con esa particular mezcla de favoritismo y sobreprotección que a menudo se dispensa a los hermanos pequeños, favoritismo y sobreprotección incrementados, como es fácil de imaginar, por su condición femenina. A diferencia de Nietzsche, a Lou (llamada familiarmente con el diminutivo ruso Ljola) ese trato le

desagradaba profundamente.

Asiste primero a una escuela primaria particular inglesa donde conoce a niños y niñas de distintas nacionalidades, para cursar luego la segunda enseñanza en el Peter-Gymnasium prácticamente como alumna libre. Su etapa escolar le resulta extremadamente aburrida, lo que la empuja, siendo ya jovencita, a buscar por su cuenta personas de interés que le puedan aportar todo aquello que sus profesores no le ofrecían. Es así como, por indicación de su tía Carolina Wilm, entra en contacto con Hendrik Gillot, un clérigo de ascendencia holandesa que predicaba regularmente en alemán y poseía un gran prestigio en los círculos más poderosos de la capital. La circunstancia que propició el encuentro fue la necesidad de prepararse para el sacramento de la confirmación (en la Rusia de aquella época constituía un trámite esencial, hasta el punto de que no se podía sacar el pasaporte sin haber cumplimentado dicho requisito). Lou, muy reticente a sus diecisiete años ante todo lo que significara religión, estaba dispuesta a no confirmarse, separándose así de la Iglesia evangélica reformada (la comunidad religiosa a la que pertenecía su padre), pero le pudieron más sus ganas de ir a estudiar a Zurich, uno de los pocos lugares europeos donde se aceptaba que las mujeres siguieran estudios universitarios.

En todo caso, el encuentro con Gillot habría de resultar determinante en su evolución posterior. Este, en vez de limitarse a proporcionar a Lou la formación religiosa indispensable para la confirmación, se dedicó, entre el invierno de 1878 y la primavera de 1979, a iniciarla en el conocimiento de historia comparada de las religiones, de literatura clásica francesa y de filósofos como Kant, Kierkegaard, Rousseau, Voltaire, Leibniz, Fichte y Schopenhauer, objetivos que cumplió sobradamente, ya que era una persona brillante, muy culta y de gran encanto personal. Por lo demás, también le debemos a él el nombre con el que hoy se conoce a nuestra autora. Fue el propio Gillot el que en la ceremonia íntima de confirmación celebrada en mayo de 1880 en una pequeña iglesia de la aldea de pescadores de Santpoort, cerca de Leiden (Holanda), en la que oficiaba un amigo suyo, cambió su anterior nombre ruso de Ljola, que le resultaba difícil de pronunciar, por el de Lou, que ya nunca abandonaría.

Cumplido el objetivo instrumental perseguido con el sacramento, puede trasladarse por fin, en septiembre de ese mismo año, a Zurich. Allí recibirá las lecciones de los más destacados profesores zuriqueses, como el catedrático de historia del arte y escritor de cierta celebridad Gottfried Kinkel, el historiador Baumgartner y, sobre todo, el teólogo protestante Alois Emanuel Biedermann (1819-1885), con el que se formará en dogmática, historia general de la religión desde una perspectiva filosófica, lógica y metafísica. Todos ellos señalaron en su momento las extraordinarias aptitudes de la joven y su profundo interés por el estudio. Valoración que se ve corroborada por sus cuadernos de tareas —afortunadamente conservados—, en los que se hacen patentes tanto la extensión de sus lecturas como la seriedad de su trabajo.

Por otra parte, gracias a la carta que Biedermann envió a la madre de Lou (viuda desde dos años antes y con la que no le quedó a la joven, que interpretaba la presencia de una mujer que la acompañara como una insufrible concesión a los convencionalismos, más remedio que viajar), disponemos de un primer testimonio de la personalidad de la destacada estudiante: «su señorita hija es un ser femenino de especie extremadamente poco común: de infantil pureza y salud de la mente y, al mismo tiempo, de una dirección de espíritu y una independencia de la voluntad nada infantiles, casi no femeninas, y en ambas cosas un *diamante*[5]». Repárese en el revelador *casi no femeninas* con el que el viejo teólogo adjetiva las mencionadas cualidades de Lou y que acredita la mezcla de admiración y temor que provocaban su rectitud, su energía y su capacidad de trabajo, demasiado *masculinas*. Lo de menos, en el fondo, era que no le interesaran los temas tenidos entonces por *femeninos*[6]: lo llamativo para quienes la trataban era que aquellas cualidades se daban en ella en una proporción impropia de una mujer. Se conoce que era *masculina*, por excesiva, su poderosa inteligencia o su firme voluntad, que mutaban, por culpa de su género, en defectos: la llevaban a ser exageradamente egocéntrica e indiferente hacia los sentimientos que despertaba en los demás.

Pero no fue por este frente por el que le surgieron los problemas a Lou, sino por otro. Por un frente *interno*: su propio cuerpo. Y aunque ya antes del viaje a Zurich había manifestado síntomas de fatiga intelectual y debilidad física (padecía frecuentes desvanecimientos en la época en la que trabajaba bajo la dirección de Guillot), ahora no solo estaba pálida y demacrada, sino que —mucho más preocupante, porque delataba la tuberculosis que sufría— empezaba a escupir sangre. Tuvo que interrumpir sus estudios al final de ese primer semestre para realizar varias curas termales en diferentes regiones de Europa (siempre acompañada de su madre), con el objeto de seguir un régimen adecuado y descansar: Karlsbad, en Bohemia; Scheveningen, en la costa holandesa, y, finalmente, Albisbrunn, cerca de Zurich. Los escasos resultados obtenidos con los distintos tratamientos hicieron que el médico que la atendía desaconsejara su permanencia en Suiza durante el invierno y le propusiera el clima más suave de Italia, propuesta que Lou aceptó encantada. En enero de 1882 la enferma y su madre se trasladan a Roma.

A través del mencionado profesor Kinkel, quien le escribe una carta de presentación, entra en contacto con Malwida von Meysenbug, una de las grandes figuras del feminismo alemán, que residía en la capital del Tíber. Personaje extremadamente complejo y atractivo, Malwida lo tenía todo para subyugar a una joven como Lou: de origen noble, había renunciado a sus privilegios de cuna y, enfrentándose a su familia, se había unido a los revolucionarios socialistas de 1848. Pedagoga, ensayista, novelista ocasional, aficionada a la música y una de las primeras discípulas de Wagner, siempre luchó por el acceso de la mujer a la enseñanza superior y fue una resuelta defensora de la justicia social. En cierto modo, Lou la consideraba un alma gemela: de ascendencia y educación muy parecidas, Malwida se había

atrevido a desafiar al mundo, luchando contra los prejuicios de su familia y de su clase para vivir de acuerdo con sus ideales, como también Lou soñaba hacer.

Cuando Lou la conoce por fin personalmente (antes había leído sus *Memorias de una idealista*), Malwida cuenta sesenta y cinco años y su salón en la Via della Polverivia, junto al Coliseo, es punto de reunión de escritores, músicos, pintores y políticos de todo el mundo, a muchos de los cuales mantiene, además de animarlos y defenderlos frente a la incomprensión de sus contemporáneos. La anfitriona se entusiasma ante el brillo intelectual y la audacia de la joven, en quien, a su vez, cree ver su propio reflejo juvenil, y la acoge como a una más en su círculo.

Pero el paralelismo entre ambas mujeres no se prolongará hasta el infinito. Comparten, es cierto, rasgos e intereses, pero se diferencian —y bien radicalmente, por cierto— en lo relativo a su personalidad y su carácter. Lou estaba decidida a vivir su vida sin reparar en las consecuencias que esa determinación pudiera acarrear para sí misma o para las personas que la rodeaban, rasgo que ya habían observado quienes en Zurich la acusaban de egocéntrica. Malwida, en cambio, era una idealista rebosante de altruismo, extremadamente cuidadosa con que sus intereses pudieran perjudicar a terceros. La diferencia de talante empezó a manifestarse con ocasión del primer encuentro entre Lou y Paul Rée en la casa de Via della Polverivia, encuentro clave en nuestro relato en la medida en que sienta las bases para la reaparición en escena de Nietszche.

El detalle de la primera discrepancia entre las dos mujeres es relevante, ya que anuncia la resuelta firmeza con la que en lo sucesivo se va a producir Lou en sus relaciones con los hombres. El día en que esta conoce a Paul Rée se siente atraída —*a su manera*, como enseguida tendremos ocasión de ver— por este hijo de un rico hacendado prusiano, judío, de temperamento sensible y espiritualmente activo, dotado de un sentido del humor más bien irónico, muy reflexivo, poco agraciado y con inequívocas tendencias autodestructivas. Al término de la velada, Rée se ofreció para acompañar a Lou al hotel en el que residía con su madre, ofrecimiento que esta aceptó sin dudar, ante la reprobación de Malwida, a quien le parecía poco correcto que una joven aceptara sin más la compañía de un hombre al que acababa de conocer. Para Malwida, dignidad y decoro eran valores que había que mantener y en modo alguno, defendía de manera inflexible, cabía alimentar la sospecha de que la emancipación femenina llevara consigo una degeneración moral.

Lou no solo hizo caso omiso a la reprobación de Malwida, sino que acordó con Rée, tras ese primer paseo que les permitió constatar sus comunes intereses filosóficos, repetirlos en días sucesivos, y procuró no hacérselo saber a Malwida, quien era refractaria —como la madre de Lou, por cierto— a esas salidas, ¡y menos nocturnas!, sin dama de compañía. Muy pronto se convierte en costumbre: al salir de casa de Maldiwa, la pareja deambula hasta altas horas de la noche, prolongando el debate sobre las cuestiones allí antes planteadas. Era difícil que Rée no quedara cautivado por la intensa personalidad de Lou, como en efecto ocurrió. Le declara su

amor, pero ella, aunque halagada por sus atenciones, le rechaza cortésmente. Valora su inteligencia y su conversación, pero no quiere atarse a nadie: está decidida a seguir siendo libre.

Desesperado por el rechazo, Rée recurre a diversas estrategias a cual más desafortunada. La pide en matrimonio a su madre, iniciativa que desata el iracundo disgusto de Lou. La siguiente ocurrencia de Rée es apelar a la mediación de Malwida, a quien no se le ocurre mejor idea que hablar inmediatamente del asunto con *Frau* von Salomé, lo que provoca todavía una mayor indignación —en gran medida lógica— de Lou, pues su madre reacciona, a la vista del cariz que tomaban los acontecimientos, amenazando con llevarse a su hija a Rusia en el acto. Definitivamente confundido, Rée solo ve una salida: separarse de ella, desaparecer, irse lejos.

Los vaivenes de Rée no hacen sino ratificar a Lou en un convencimiento y en una perplejidad. El convencimiento es el de que quiere conservar al joven filósofo como amigo. La perplejidad brota de la constatación de que, por lo visto, los hombres no parecen capaces de adoptar otro rol distinto al de amante o esposo, como si la amistad con una mujer fuera un imposible metafísico. De ahí que reaccione recriminándole a Rée su cobardía y ofreciéndole una solución, que es un sueño nocturno que había tenido en alguna ocasión: compartir una casa. Una casa con un cuarto de trabajo, lleno de libros y flores, flanqueado por dos dormitorios y, entrando y saliendo de ella, «camaradas de trabajo reunidos en un círculo alegre y serio[7]». Que quien con ellos dos conviviera fuera un hombre o una mujer carecía, en el sueño, de la menor importancia. A Rée le desconcierta la propuesta, pero el insistente interés de Lou, unido a la evidencia de que era la única forma de permanecer junto a ella, termina por hacerle claudicar. Solo queda acertar con la tercera persona, que debía ser alguien maduro o, en lo posible, con experiencia de la vida. En un primer momento piensa en Malwida, pero con ella, completamente desilusionada con Lou, no cabía contar. Es en esta precisa circunstancia en la que entra en escena su amigo Friedrich Nietzsche.

DE VUELTA A NIETZSCHE (O DE CÓMO SE GESTA EL FILÓSOFO)

Pero habíamos dejado a este tres años antes del nacimiento de Lou, en el momento en que, en 1858, se traslada a Pforta para cursar sus estudios secundarios, abandonando el hogar familiar y dejando atrás, al mismo tiempo, el territorio simbólico de la infancia. En su prestigiosa escuela permanecerá seis años, hasta 1864, sometido a una rígida disciplina y a un alto nivel de exigencia. Por sus diarios sabemos del tesón con el que se aplicó Nietzsche a la lectura y traducción de los clásicos griegos y latinos, de su descubrimiento de la poesía de Hölderlin (casi desconocida en su tiempo), de la que acabará siendo un auténtico devoto, y de la paulatina evolución (como *liberación tranquila e indolora* la definió el propio autor) de sus ideas religiosas, desde el fervor cristiano con el que, todavía en 1861, recibe la

confirmación, a las dudas y al rechazo sin paliativos de cualquier creencia de semejante tipo que se producirá posteriormente. Acaso estas tres dimensiones de su evolución nos estén indicando, con mayor claridad que cualquier expresa declaración de intenciones, la filiación romántica de Nietzsche. Una filiación, sin embargo, que no cabe entender en términos mecánicos ni, menos aún, seguidistas. Si es correcto afirmar que Nietzsche es hijo del romanticismo, se impone añadir, para no faltar a la verdad, que su pertenencia a dicha corriente no le impidió culminarla y trascenderla.

Finaliza sus estudios en el Domgymnasium con notable éxito. Al final de esta etapa es un alumno especialmente aventajado en filología clásica y con una incontenible querencia hacia la filosofía, como señala su antiguo profesor de Pforta, Steinhart, en carta de recomendación a Carl Schaarschmidt, el colega universitario que ha de recibir al joven estudiante:

> Nietzsche es un espíritu profundo y reflexivo. Está lleno de fervor por la filosofía, especialmente por la filosofía platónica, que ya conoce aceptablemente. Duda todavía entre la teología y la filosofía, pero ciertamente acabará ganando la segunda. Sobre todo, se consagrará con alegría, bajo vuestra dirección, a la filosofía, que es a donde le conduce su inclinación natural[8].

En octubre de 1864 se matricula en la Universidad de Bonn. La influencia de Friedrich Ritschl hace que la predicción de Steinhart se cumpla y le decide a centrar su interés en los años siguientes en la filología clásica, decisión que marcará su evolución posterior, tanto en el plano intelectual como en el personal.

De hecho, siguiendo a su maestro Ritschl, y tras dos semestres en Bonn, abandonará esta universidad para inscribirse en Leipzig. Su trayectoria académica va a resultar fulgurante. Estimulado por su maestro, profundiza en su formación, al tiempo que obtiene galardones y sus investigaciones empiezan a ser conocidas en los círculos especializados. Tras una interrupción en 1867 para hacer su servicio militar, en otoño de 1868 inicia su último semestre en Leipzig. Al terminarlo, se encuentra con una irrechazable propuesta de Ritschl: ser catedrático extraordinario de lengua y literatura griega en la Universidad de Basilea. En febrero de 1869, sin haberse doctorado aún, acepta el nombramiento. La Universidad de Leipzig le facilita su proyección académica concediéndole el título de doctor, atendiendo al exclusivo mérito de sus publicaciones en la revista de la universidad y eximiéndole de cualquier tipo de examen previo. Meses después, el 28 de mayo de 1869, sin haber cumplido todavía los veinticinco años, Friedrich Nietzsche dicta su conferencia inaugural en Basilea sobre Homero y la filología clásica. Al año siguiente se convierte en catedrático numerario.

Pero esta fulgurante trayectoria pronto empezará a experimentar contrariedades, en gran medida provocadas por factores latentes en la trayectoria nietzscheana anterior. El propio autor atribuía en 1864 a la temprana muerte de su padre un cierto desorden en sus intereses, una tendencia al vagabundeo sin método alguno por todos los campos del saber, rasgos ambos que percibía como una notable debilidad y que en

parte le arrojaron en brazos de la filología, de la que esperaba que le proporcionara un eficaz antídoto:

> Yo deseaba contrarrestar esa tendencia mía hacia la dispersión, tan predominante hasta entonces. Quería dedicarme a una ciencia que exigiera una reflexión fría y lógica, un trabajo constante y uniforme que desembocara en resultados no inmediatos. Creí que todas estas condiciones las satisfacía la filología, especialidad al alcance de la mano para un alumno de Pforta.

Esta relación instrumental con la filología pronto le jugaría alguna mala pasada. Nada tiene de extraño que a las primeras de cambio, en cuanto irrumpiera en su horizonte intelectual algún elemento que conectara genuinamente con sus más profundas preocupaciones e intereses, su endeble vocación filológica se tambaleara. Tal fue el caso de su encuentro con la obra de Schopenhauer durante el primer semestre de su estancia en Leipzig. La lectura de este hizo saltar por los aires bien temprano todas las barreras que se había esforzado en poner a su fuerte propensión hacia lo romántico. El pesimismo schopenhaueriano respecto a la capacidad de la razón para conocer la verdadera esencia de las cosas, su convencimiento de que el único camino para escapar de la infelicidad radical de la existencia humana pasa por el ascetismo individual, por la más completa renuncia, por la extinción de la voluntad propia, resultaban extremadamente atractivos para Nietzsche, porque sintonizaban muy bien con su tendencia a la soledad.

En efecto, sus problemas para las relaciones humanas nunca terminaron de desaparecer del todo. Es fácil de imaginar que, con semejante actitud, en el relato de sus relaciones con las mujeres haya bien poco que contar. Cabe señalar la específica dificultad que estas representaban para Nietzsche, dificultad caracterizada por la inhibición, el distanciamiento y la falta de compromiso[9].

Se diría que, a través del quehacer filológico, Nietzsche perseguía poner en sordina todos estos problemas. La filología, por plantearlo de otra manera, viene a representar el arma de un combate que libra Nietzsche contra sí mismo. Un combate que no es solo por conquistar el orden discursivo, la disciplina intelectual o el rigor metodológico. En este contexto deben entenderse las reiteradas consideraciones críticas de Nietzsche hacia la filología, consideraciones que expresan sus profundas dudas acerca del sentido y el auténtico valor de la práctica filológica, a la que, cada vez más, ve como incapaz de abordar los verdaderos y urgentes problemas de la vida. Capacidad que, en cambio, sí percibe en la filosofía, un saber a la altura de su genio, donde encuentra reflejados los asuntos que verdaderamente le atormentan y que le permiten dar salida a su pulsión por la escritura.

La contraposición entre filología y filosofía representa un trasunto del conflicto, que Nietzsche empieza a experimentar en sí mismo de forma crecientemente desgarrada, entre mundo y vida. De ahí la profunda incomodidad («feliz consternación» es la expresión utilizada por él) que le genera la propuesta de la cátedra de filología en Basilea, y que no duda en manifestar a su amigo Erwin Rohde:

«Desde luego somos los bufones del destino: no hace todavía una semana, yo pensaba escribirte proponiéndote estudiar juntos química y arrumbar la filología en el desván de los trastos inútiles. Y ahora he aquí que ese demonio llamado "fortuna" me tienta con una cátedra de filología[10]».

Todos estos polvos van a traer sus propios lodos. Cuando, en 1872, publica *El nacimiento de la tragedia*[11] la respuesta que obtiene convierte en insoportable lo que hasta ese momento había sido una contradicción latente. Es cierto que en los primeros compases de su estancia en Basilea Nietzsche alcanza un enorme éxito entre los estudiantes y colegas, pero de inmediato reaparecen sus viejos problemas de adaptación, empieza a hastiarle la vida social, se siente incomprendido en el medio académico y, sobre todo, se radicalizan sus dudas respecto a la filología, con especial mención a su futuro dentro de ella.

La tragedia clásica constituía una forma (a juicio de Nietzsche, modélica) de articular las dos pulsiones estéticas constituyentes, en profundidad, del ser humano (que suponen, a la vez, dos formas de vida): por una parte, la dimensión apolínea y, por otra, la dionisíaca. Apolo es el dios de la forma, de la claridad, del contorno fijo, del sueño claro y, sobre todo, del principio schopenhaueriano de la individuación. Son apolíneas la escultura, la arquitectura y el mundo de los dioses homéricos. Dioniso, en cambio, es el dios salvaje de la disolución, de la embriaguez, del éxtasis, de lo orgiástico. La música y la danza son sus formas preferidas.

Pero la acabada y perfecta articulación de ambas pulsiones que tiene lugar en la tragedia ática se verá echada a perder con Eurípides, quien lleva a cabo una transformación de signo realista y racional del mito trágico para satisfacer las exigencias de Sócrates. En el escenario ya no se representarán los conflictivos límites de lo humano, el juego y la tensión de las múltiples máscaras, sino la estructura, además de racional, moralizante de la vida, consecuencia del optimismo teorético socrático, según el cual «al justo no le puede ocurrir nada malo». ¡Qué lejos estamos del axioma de Sileno (una figura mitológica, medio hombre, medio animal, preceptor de Dioniso), profundamente arraigado en la tradición popular griega, según el cual lo mejor sería no nacer y, una vez nacido, morir pronto!

Esta reinterpretación nietzscheana de la génesis y evolución de la tragedia entraba en abierto conflicto con la imagen de lo griego presente en la tradición europea durante mucho tiempo, una imagen tan dominada por la idea de armonía, belleza, equilibrio y medida que terminaba identificando tales rasgos con lo clásico. Poco extrañará entonces la reacción suscitada por el texto nietzscheano entre aquellos a los que aparentemente iba dirigido, una reacción que osciló entre el silencio reprobador y la crítica abierta.

El Nietzsche que se encontrará Lou

Probablemente no resultaría demasiado aventurado afirmar que, en el fondo, la

derrota sufrida a manos de los filólogos tras la publicación de la obra citada tuvo un efecto liberador, en la medida en que posibilitó el surgimiento de un Nietzsche distinto y hasta el momento en sordina: el Nietzsche crítico de su tiempo. Desde ese punto de vista, el año 1872 es clave en la vida de nuestro autor: de un lado, es el de su triunfo y su fracaso como catedrático y, de otro, el del inicio de una década filosóficamente fecunda, que concluirá en 1882 cuando conozca a Lou Andreas-Salomé. Pero también en estos años incidencias de diverso tipo empiezan a interferir significativamente en su actividad. Así, a partir de 1873 se acentúan aquellas molestias físicas (sobre todo los vómitos y los mareos) que ya le habían causado problemas en su juventud, en un proceso de deterioro imparable que se agravará en 1876, cuando se ve obligado a pedir un año de excedencia por motivos de salud, y que provocará que en 1879 no le quede otro remedio que cesar por completo en su actividad académica y solicitar la jubilación.

También en estos años conoce a dos personas que van a resultar determinantes para su encuentro con Lou. La primera, la mencionada Malwida von Meysenbug, a quien le presentan en 1872 en Bayreuth y con quien comparte en ese momento su pasión por Wagner. Dos años después, en 1874, entra en relación más estrecha con el propio Paul Rée, quien el año anterior había asistido a un curso impartido por Nietzsche sobre los presocráticos. Ambos tipos de incidencias se articulan de tal manera que acaban por precipitar el desenlace que conocemos. Así, cuando inicia su año de excedencia, en octubre de 1876, decide partir hacia Italia con su ya por entonces amigo Paul Rée y un discípulo, Albert Brenner, que hace las veces de secretario. El viaje, a través de Génova, termina en Sorrento, donde pasan el invierno en la espléndida Villa Rubinacci, en las laderas del Pausilippe, alojamiento proporcionado por Malwida.

Los meses pasados juntos, dedicando las mañanas cada uno a sus propias ocupaciones, las tardes al paseo colectivo y las noches a animadas conversaciones y lecturas conjuntas, fortalecerán su amistad, hasta el punto que Malwida llega a acariciar la idea utópica de una comunidad selecta de espíritus, unida en el trabajo y en la amistad, aportando solidariamente esfuerzos en pro de la liberación de la humanidad. Hay que añadir que, aunque tanto Nietzsche como Rée parecían aprobar sin reservas estos ideales pedagógicos, e incluso llegaron a ofrecerse como profesores, latía en ambos un fondo de escepticismo, acentuado en Nietzsche por la lectura de Voltaire, bajo cuya inspiración despotricaba de las *mujeres sabias*.

Asimismo, resulta ineludible en el presente contexto hacer mención a un tipo de situación que se repetirá en estos años, la de Nietzsche esforzándose por contraer matrimonio. Hace caso de esta manera a las sugerencias de amigos como el músico Richard Wagner y la hospitalaria Malwida. El primero ya le había recomendado el matrimonio como un remedio para serenar su errabunda existencia (de hecho, le escribe a finales de 1874: «Creo que debería casarse o bien componer una ópera; ambas cosas le resultarían muy beneficiosas. Yo, en particular, le aconsejo el

matrimonio. […] ¡Cásese con una mujer rica!»[12]) y, por su parte, Malwida le vuelve a proponer la idea durante los meses sorrentinos, con un planteamiento extremadamente próximo al del músico en todos los aspectos: al filósofo le conviene casarse con una mujer apropiada y acomodada, «buena *pero* rica», por decirlo con la expresión que Nietzsche refiere tiempo después, divertido, a su hermana, llamándole la atención sobre el adversativo *pero*.

Nietzsche está dispuesto a llevar a cabo un matrimonio de conveniencia en caso de necesidad, basándose en los criterios puramente burgueses de la época. Y todavía cuando, tras sucesivos fracasos, su ánimo desfallece, el convencimiento parece mantenerse en pie: «El matrimonio me parece deseable, pero, en mi caso, bien lo sé, es altamente improbable[13]».

Fue el propio Nietzsche el que escribió en *Ecce homo*: «Una cosa es mi persona y otra mis escritos». Aunque fue también él quien afirmó en otro lugar: «Toda gran filosofía es la confesión de su creador y una especie de autobiografía involuntaria e inconsciente[14]». En algunos autores sucede que llega un momento en que los planteamientos intelectuales abandonan su inicial condición de elaboraciones abstractas —exteriores a la vida en cuanto tal— para encarnarse, fundirse, con la propia existencia, de manera que las aparentes contradicciones entre escritos y persona pasan a ser conflictos internos en el seno de la propia persona, entre, por decirlo así, diferentes partes de su alma.

Algo de eso, ciertamente, parece ocurrir en el caso de nuestro filósofo. Pongamos por delante una consideración previa. Las alusiones anteriores a la filiación romántica del pensamiento de Nietzsche no debieran mover a confusión. Porque podría parecer —desde una mirada a medio camino entre lo ingenuo y lo superficial— que dicha filiación no debería comportarle a nuestro autor ningún problema o dificultad a la hora de plantearse la cuestión que nos está importando aquí, la del amor, con la que tan estrechamente tiende a asociarse aquella corriente. Pero un planteamiento así conlleva el peligro de confundir la gestualidad romántica con las posiciones teóricas propiamente dichas, o lo que podríamos llamar el romanticismo caracteriológico con el específicamente filosófico. Por ello, resultará más clarificador empezar tirando del cabo de alguna de las categorías básicas del esquema nietzscheano, en la confianza de que esta otra vía nos deje en mejores condiciones de entender la naturaleza del conflicto que le plantea a Nietzsche la cuestión amorosa.

Se recordará que, al aludir a la pareja apolíneo/dionisíaco, se señaló que Apolo es, entre otras cosas, el dios de la individuación, en tanto que Dioniso lo es, también entre otras cosas, de la disolución, y si bien es cierto que en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche exaltaba el particular equilibrio entre ambas dimensiones que tenía lugar en la primitiva tragedia griega, en el desarrollo posterior de su pensamiento el énfasis recaerá decididamente sobre el segundo término de la pareja, que pasará a representar la aceptación total y entusiasta de la vida (Dioniso, el dios de la embriaguez, que canta, ríe y danza, constituye «la afirmación religiosa de la vida

total, no renegada ni fragmentada», afirma textualmente). Una vida concebida como dolor, lucha, destrucción, crueldad, incertidumbre y error, pero también como orgullo, salud, alegría y sexo: en cualquier caso, una realidad irracional, carente de todo orden y finalidad, dominada por el azar y en donde los valores no pueden anidar.

Frente a ella, como ideal alternativo que Nietzsche se esfuerza en combatir, se encuentra la aceptación resignada de la vida, esa actitud que viene regida por los valores de la bondad, la perfección y la humildad, teorizados por la moral cristina, que es una moral, en definitiva, de la renuncia y del ascetismo. Un ascetismo que apenas consigue ocultar su condición de expediente para conservar la vida en un estado de degeneración y decadencia, y que persigue, en último término, negar la vida porque incluye el dolor: de ahí su rechazo del mundo real a favor de un mundo ideal, concebido como la residencia de todos los valores antivitales.

Pieza clave de esta estrategia —cobarde y engañosa, diría Nietzsche— seguida por la moral de inspiración cristiana es precisamente la idea de yo o de sujeto, que nuestro filósofo considera un artificio creado para proyectar unidad, sentido y armonía donde realmente solo hay desordenado flujo de pasiones, pensamientos, instintos y otra fuerzas. El yo no consiste en la actitud de un único ser respecto a una multiplicidad de entidades (instintos, pensamientos, etc.); al contrario, el yo es una pluralidad de fuerzas casi personificadas, de las cuales unas veces una y otras veces otra pasa a primer plano y toma el aspecto del yo. Si alguna indicación práctica se desprende de esto es la de que debemos negarnos como individuos, ver el mundo en lo posible desde muchos ojos, vivir en impulsos y ocupaciones, abandonarnos a la vida, tal como sostiene Nietzsche en 1881, poco antes de conocer a Lou.

De la afirmación nietzscheana se deriva una conclusión particularmente importante a los efectos de lo que estamos tratando aquí: el convencimiento de nuestra libertad y, más allá, la creencia de que somos nosotros quienes obramos (y no las fuerzas que nos atraviesan) constituye un espejismo interesado al servicio de la concepción socrático-cristiana de la vida (la presunta libertad concede apariencia de valiosas a las renuncias subyacentes al desinterés, la abnegación, el sacrificio y demás actitudes, fruto en realidad del miedo del hombre débil ante lo vital).

¿Tiene cabida el concepto de amor en este esquema? La pregunta se despliega, a su vez, en otros interrogantes: ¿pueden ser pensados al mismo tiempo y sin contradicción el elemento dionisíaco, disolvente de la individualidad, y el concepto de vínculo amoroso?, ¿resultan compatibles la abrasiva crítica nietzscheana a la subjetividad con el concepto mismo de amor en cuanto tal, que, a fin de cuentas, parte de la subjetividad y se orienta a la intersubjetividad[15]? Si no hay sujeto y, en realidad, como dijimos, ni siquiera somos nosotros quienes realmente actuamos, ¿qué valor le podemos atribuir a la manifestación de un individuo que nos hace saber de la intensidad de su amor? ¿El del relato de una experiencia protagonizada por una fuerza que trasciende al propio individuo, fuerza respecto de la cual este es mero instrumento u ocasión? ¿Equivale lo anterior, en definitiva, a afirmar que no le queda

a este más opción que la de renunciar a su condición de protagonista y convertirse en mero sujeto paciente en manos de la pasión para poder vivirla verdaderamente?

NIETZSCHE Y LOU: LA HISTORIA DE UNA IMPOSIBILIDAD

Tras el año de excedencia en Italia, Nietzsche se reincorpora, en el otoño de 1877, a sus tareas docentes en Basilea, viendo la luz su libro *Humano, demasiado humano* poco después, en abril de 1878. Durante el año siguiente abandona definitivamente la universidad. Inicia una vida de solitarios viajes que le lleva a alojarse en modestas casas de huéspedes en Sils-María, Niza, Génova, Roma o Turín, siempre en busca de un clima benigno. Su salud experimenta altibajos y se alternan las fases de empeoramiento abatido y de restablecimiento eufórico.

Nietzsche recibe la primera noticia de Lou en Génova, en marzo de 1882. Presa del entusiasmo, Paul Rée, quien había estado con él en la ciudad, le comunica, poco antes de partir hacia Montecarlo para probar fortuna con la ruleta, que ha conocido a una encantadora joven rusa.

Sabemos qué le respondió Nietzsche: «Salude usted a la rusa de mi parte, si es que ello tiene algún sentido: yo codicio este tipo de almas», a lo que a continuación añade, probablemente al hilo de alguna indicación al respecto de Rée (aunque no se conserva la carta de este): «Un capítulo muy distinto es el del matrimonio: yo podría prestarme como mucho a un matrimonio de dos años, e incluso esto solamente considerando antes lo que tengo que hacer en los próximos diez años[16]». Por su parte, Lou sabía muchas cosas de Nietzsche. En el curso de sus largas conversaciones nocturnas en Roma, Rée le había evocado los hermosos recuerdos que conservaba de los meses pasados juntos en Sorrento bajo la protección de Malwida y le había alabado la fría y analítica inteligencia de su antiguo maestro y amigo. La apuesta no tenía riesgos: Nietzsche —quien, además, no se olvide, no tenía obligaciones familiares ni profesionales— era el candidato idóneo para completar la peculiar comunidad fantaseada por Lou, quien, de inmediato, se mostró impaciente por conocerlo.

El encuentro tiene lugar en un marco ciertamente insólito (y paradójico): Paul Rée había descubierto un confesionario en una capilla lateral de la basílica de San Pedro donde podía trabajar sin ser molestado en su nueva obra, en la que se proponía demostrar la no existencia de Dios (!), y allí pasaba largas horas con Lou. El día en que Nietzsche aparece, de improviso, por la basílica, su entrada en escena no puede ser más teatral: se dirige a Lou, le tiende la mano y le dice, mientras dibuja con su cuerpo una profunda inclinación: «¿Desde qué estrellas hemos venido a encontrarnos aquí?». El personaje provoca en la joven una mezcla de sentimientos. Le inquieta su afectado patetismo, pero le atrae la magia de unos ojos que parecen albergar una secreta soledad, una abismal vida interior.

Volviendo a las andadas (recuérdese su reseñada incompetencia para relacionarse

con las mujeres), a los pocos días Nietzsche le ruega a Rée que, en su nombre, le haga una proposición de matrimonio a Lou, pretextando que una boda sería la manera más segura de que *Frau* von Salomé aceptara dejar a su hija con ellos. A pesar de que el mismo Rée es también candidato a su mano, cumple con el encargo y le transmite la proposición, a la que Lou reacciona con divertido estupor: ¡un matrimonio burgués para salvar las apariencias!, ¡la alternativa más desatadamente convencional planteada por un supuesto librepensador como Nietzsche[17]! No obstante, sigue las recomendaciones de Rée y, para no arruinar el proyecto de vida conjunta entre los tres, rechaza la propuesta con diplomacia, aduciendo que, de casarse, perdería la pensión que recibe del gobierno ruso por su condición de huérfana de general y, al no poseer bienes de fortuna, pasaría a depender de los ingresos de su marido, argumento al que Nietzsche, en precaria situación económica (amén de interesado, como sabemos, en casarse con una mujer rica), resulta ser muy sensible.

Pero poco tardará Nietzsche en volver a intentar el asalto al corazón de Lou. A finales del mes de abril, y a la vista de la mejoría en el estado de salud de la joven, su madre decide que ya pueden regresar a Rusia y emprenden viaje vía Suiza y Alemania. Hacen una parada en Orta, un pequeño y hermoso lago del norte de Italia, a donde acuden Rée y Nietzsche, este último con la inequívoca intención de hablar a solas con Lou. La oportunidad surgirá el 5 de mayo de 1882, en una excursión a Montesacro, una pequeña colina boscosa cercana, con numerosas capillas votivas en sus laderas. Lo que ocurrió durante aquella excursión no lo sabemos con exactitud. El testimonio de Lou es ambiguo, cuando no levemente contradictorio. En sus memorias, reconoce que ambos quedaron fascinados por el lugar, pero se resiste a precisar el signo de la fascinación, y cuando Ernst Pffeiffer, el amigo de su vejez y albacea testamentario, le pregunta si se besaron responde lo mismo que a André Malraux: «ya no lo sé» (respuesta reveladora por lo poco creíble)[18].

De lo que sí tenemos constancia es de que el largo rato pasado juntos causó una fuerte impresión en Nietzsche. «A usted le debo el sueño más maravilloso de mi vida», le escuchó decir Lou durante el paseo. Y, tiempo después, cuando tras la ruptura definitiva escribe notas evocando aquel momento, repite con insistencia la misma frase: «La Lou de Orta era otra persona[19]», y reconoce que la «nostalgia de Orta» le está volviendo loco[20]. La experiencia debió de resultar ciertamente abrumadora para Nietzsche, sobre todo si añadimos a su propio testimonio el dato del enfado de *Frau* von Salomé y de Rée, debido, muy probablemente, al estado de viva excitación que advirtieron en él al regreso.

Excitación que se prolongó hasta que Lou le desengañó definitivamente. Frustró sus esperanzas por vez primera en Lucerna, siguiente etapa del viaje de regreso a Rusia planificado por su madre. Allí Nietzsche le hizo, esta vez personalmente, una nueva proposición de matrimonio que Lou volvió a rechazar, aunque en esta ocasión con argumentos *ideológicos*: quería permanecer libre y, precisamente por ello, no tenía la menor intención de casarse. Aunque Nietzsche había llegado a la cita muy

ilusionado (días antes había estado con sus amigos los Oberveck en Basilea, hablándoles todo el tiempo de Lou e incluso manifestándoles su deseo de ser padre), reaccionó con aparente tranquilidad. Aceptó la amistad que le ofrecía Lou y ratificó su disposición a llevar adelante el proyecto de *trinidad* (probablemente como única posibilidad de permanecer cerca de ella). Es más: para celebrar que el proyecto seguía adelante, propuso hacerse la que luego sería famosa foto del carro, en la que Nietzsche y Rée aparecían de pie, en actitud de tirar del mismo, mientras que Lou, subida en él, blandía una fusta. Cómo no vincular esta composición con la brutal frase que, desvanecido el sueño de matrimonio con ella, escribiría nuestro autor meses después: «Si vas con mujeres, no olvides el látigo».

Pero el episodio definitivo se va a producir en Tautenburg, cerca de Jena, donde pasarán, en compañía de Elisabeth, la hermana de Nietzsche, unos días de vacaciones en agosto. En aquel momento los procesos de ambos parecen ya seguir direcciones opuestas. Aunque Lou está arrepentida de las consecuencias que pudo haber provocado una cierta coquetería imprudente por su parte en Montesacro, considera que la inequívoca respuesta que en Lucerna dio a la proposición matrimonial de Nietzsche debería haber dejado ya las cosas claras. Probablemente estos desencuentros han ido minando su entusiasmo con la idea del trío, y aunque su admiración hacia el filósofo permanece intacta, y disfruta tanto con su compañía como con sus textos, se esfuerza porque esa admiración intelectual no propicie nuevas confusiones[21]. Así, desestima el ofrecimiento nietzscheano de escribir un libro en colaboración con ella. El motivo que ahora proporciona complementa, en el fondo, el que le presentara poco antes en Lucerna (su deseo de permanecer libre): no quiere ser una mera discípula, un número dos, ni, menos aún, quedar fagocitada en el papel de heredera. Un motivo del que, con el andar del tiempo, se quejará amargamente Nietzsche.

El proceso en el que, por su parte, este se encuentra inmerso sigue la dirección exactamente opuesta. Más entusiasmado que nunca con Lou (de ella le había dicho a su amigo Peter Gast que «es sagaz como un águila y valerosa como un león[22]», y su propia hermana advirtió, nada más ver el recibimiento que le dispensó al llegar a la estación, que «está loco de atar por ella[23]»), los diecinueve días que pasan juntos constituyen un auténtico festín para su espíritu. Largos paseos por los bosques cercanos e inacabables veladas que en ocasiones se prolongan hasta altas horas de la noche en la habitación de Lou (con el consiguiente escándalo de Elisabeth), en las que Nietzsche disfruta como un niño, según sus propias palabras.

Disfruta por el espectáculo de la inteligencia de Lou en plena ebullición, por encontrarse con un alma gemela («creo que la única diferencia que hay entre nosotros es la edad[24]», «nuestras inteligencias y gustos son profundamente *afines*[25]») con la que alcanza unos niveles de comunicación desconocidos para él hasta ese momento («es la más inteligente de las mujeres[26]») y por compartir opiniones críticas acerca de lo divino y lo humano. Esto último en sentido propio, por cierto: de acuerdo con el

testimonio de la hermana de Nietzsche, en sus conversaciones lo ponían todo patas arriba. No dejaban títere con cabeza: para ellos la religión era tan solo un sueño de niños; la compasión, una prueba de debilidad; Dios, un ideal inventado por la naturaleza, y el amor… una trampa de la naturaleza.

La verdad es que resulta difícil imaginar un sarcasmo mayor para el filósofo que el de encontrarse completamente atrapado en la misma trampa que denuncia. Aunque Nietzsche se esfuerza en disimular ante ella sus auténticos sentimientos, algunos gestos le delatan. Así, se empeña en indisponerla con Rée, al que descalifica llamando cobarde, candidato al suicidio y otras lindezas, lo que, además de irritar a Lou, tiene como resultado que se haga del todo evidente que todavía alimenta unas esperanzas que ella ya daba por muertas. Pero Nietzsche, en la cima de su euforia, parece vivir de espaldas a la realidad, hasta el punto de que llega a escribir, sin conocimiento de su hija, a *Frau* von Salomé para decirle que se consideraba prometido a ella en secreto.

Al terminar las vacaciones de Tautenburg, los acontecimientos se precipitan. Nietzsche regresa a Naumburgo, donde acaba discutiendo violentamente sobre «la rusa» con su madre, encizañada por Elisabeth. No está claro, como veremos, que, a pesar de que rompa con su familia por este encontronazo, el filósofo consiga hacer oídos sordos a las insidias de su hermana, que acusaba a Lou de completa amoralidad y, sobre todo, de egoísmo desenfrenado. Por su parte, esta viaja a Berlín para encontrarse con un Rée tan nostálgico y preocupado como decidido a abandonar el proyecto de vida en común de los tres. Y, aunque la *trinidad* vuelve a reunirse en octubre en Leipzig y Nietzsche plantea la propuesta de pasar el invierno juntos en París, la iniciativa no obtiene respuesta clara y él acabaría embargado por un profundo y amargo sentimiento de decepción.

Tras permanecer todavía unas semanas en Leipzig, en noviembre de 1882 Nietzsche rompe con Rée y con Lou. Los borradores de cartas que escribe a ambos resultan ciertamente reveladores. Aquellos rasgos del carácter de ella que en los momentos de máxima euforia atraían con fuerza al filósofo se convierten, tras la definitiva ruptura, en el objeto prioritario de su crítica. Y si alabó de Lou en una carta a Gast que «posee una increíble firmeza de carácter y sabe perfectamente lo que quiere, sin preguntarle al mundo y sin preocuparse de lo que el mundo piense[27]», ahora le espeta directamente —se diría que dando la razón a su hermana—:

> Hasta ahora nunca me he engañado con respecto a una persona y en usted está ese impulso a un santo egoísmo que es el impulso de obedecer a lo más elevado —a causa de no sé qué maldición—, usted lo ha transformado en su opuesto: el aprovechamiento por el placer de aprovecharse, típico del gato, por amor nada más que a la vida.

Sin duda, Nietzsche respira por la herida, y ello le conduce a mojar la pluma en hiel. Con su referencia gatuna parece mostrar su arrepentimiento por el exaltado elogio que le dedicó en otro momento, aquel «es sagaz como un águila y valerosa

como un león» de pocos meses atrás. Lou se ha quedado en la caricatura del culto a uno mismo: el vulgar gato. Una figura, la del gato, que protagonizará muchos de sus más acerados aforismos misóginos. La rabia del filósofo no termina aquí y, con escasa elegancia, llega a deslizar un reproche probablemente basado en alguna confidencia de la joven en Tautenberg: que, parapetada en una postura de rechazo al sexo y perfectamente dueña de sí misma, se dedicaba a excitar la sensualidad masculina. Reproches todos ellos que no consiguen ocultar el auténtico motivo de su decepción y en los que se expresan las limitaciones de la concepción nietzscheana del amor.

Habrá que recordar alguno de los argumentos esgrimidos por Nietzsche cuando intentaba que Lou aceptara su invitación a pasar unas semanas de vacaciones juntos: «Usted ya sabrá, sin duda, que deseo ser su profesor, su guía por el camino de la producción científica», argumento al que poco después siguió la declaración, más explícita, de que necesitaba un heredero espiritual: «Llevo conmigo algunas cosas que de ningún modo pueden leerse en mis libros —y busco para ellas la tierra más hermosa y fecunda—»[28]. Este propósito no pareció abandonar a Nietzsche en ningún momento, como lo prueba el hecho de que en la misma carta recién citada, en la que le reprochaba a Lou su egoísmo, terminaba manifestándole: «Yo la consideraba a usted mi heredera[29]». No estamos, en contra de lo que se podría pensar, en una esfera diferenciada de la amorosa. Ambos registros forman parte en Nietzsche, de manera inequívoca e indisoluble, de una sola experiencia:

> Un hombre que no tiene ningún confidente del secreto de su meta en la vida: un hombre así pierde algo indescriptiblemente grande al perder la esperanza de haber encontrado a un ser semejante, que arrastra consigo una tragedia semejante y que espera ansiosamente una solución semejante[30].

Parece difícil, con el privilegio que nos proporciona la perspectiva del presente, aceptar el dibujo de Lou —sin ningún género de dudas una de las mujeres más interesantes de la modernidad— como esa niña inmadura e inhibida que pretende presentarnos Nietzsche. Habría que plantearse hasta qué punto lo que este considera egoísmo en ella no es otra cosa que la defensa de la propia independencia personal, llevada a cabo por una mujer joven en un contexto cultural, político y social extremadamente hostil hacia las nuevas ideas de emancipación. Es cierto que sus propias afirmaciones, si hacemos completa abstracción de las circunstancias en que son planteadas, sugieren una voluntad de autoafirmación a medio camino entre lo ingenuo y lo autosuficiente: «Ni puedo ajustarme a un modelo ni ser modelo para nadie; pero puedo, eso sí, formar mi propia vida a mi manera y esto es lo que voy a hacer, cualquiera que sea el resultado. No represento ningún principio, sino algo más maravilloso, algo que uno lleva dentro, algo vivo, cálido, que grita de alegría y que pugna por salir[31]», pero no lo es menos que su referencia a los modelos vigentes a los que se la quiere someter proporciona una clave particularmente esclarecedora para lo que estamos tratando.

En efecto, Lou no se reconoce en ninguna de las posiciones de sujeto en las que las personas de su entorno pretenden colocarla. Ni en la que le atribuían quienes, como su madre, esperaban que se ajustara a un modelo clásico, ni en la que, más tarde, le atribuyen personas como Malwida o, sobre todo, el propio Nietzsche. Este común rechazo en modo alguno significa que estos dos modelos resulten equiparables, sino más bien que, aunque sea por razones y en grados diferentes, ambos le acaban resultando insatisfactorios a Lou. En todo caso, tan importante como es señalar los motivos de esta insatisfacción resulta constatar la incapacidad del propio Nietzsche para entender la feroz resistencia de Lou a sus requerimientos. Acaso no podía ser de otra manera, teniendo en cuenta lo que respecto a él deja ella anotado el 21 de agosto en el diario epistolar que lleva durante sus vacaciones en Tautenburg: «el egoísta en gran estilo[32]». Un reproche-definición perfectamente simétrico, como se recordará, con el que el filósofo le iba a dedicar pocos meses después.

Pues bien, de lo que no parece ser consciente nuestro filósofo es de que, incluso en sus momentos de máxima exaltación amorosa, no va más allá de la celebración del encuentro de dos almas gemelas, en un gesto de inequívoco aroma especular en el que el otro importa más en la medida de su coincidencia conmigo que en su especificidad. Pero, soslayando este asunto, deja sin pensar la cuestión central que se plantea en toda relación amorosa, a saber, la de si en ella mi reconocimiento del otro es en tanto que depósito de lo que yo quiero que salga de mí o, por el contrario, admito su irreductible diferencia. La disyuntiva es de enorme calado porque en ella se juega el ser del otro en cuanto tal, que es colocado en la tesitura de aceptar mi específica manera de ser, anulándose, o resistirse a ella —negarla, en ese sentido— para afirmar su propia identidad. Con otras palabras: con las premisas planteadas hasta aquí no parece que desde la perspectiva nietzscheana haya más opción en relación con el otro que esta: o es fuente o es obstáculo de mi autenticidad.

De haber aceptado el mecanismo del reconocimiento —y no de la mera autoafirmación *en paralelo* o ante el otro—, Nietzsche se hubiera encontrado en condiciones de dar el siguiente paso. Porque solo quien reconoce al otro como un determinado tipo de persona, con su plena autonomía —y no como un mero *ser-para-mí*— puede experimentarse a sí mismo en su plena especificidad, de manera consecuente y veraz. Porque un otro vaciado de contenido, o simplemente con su diferencia *debilitada*, es, al mismo tiempo, alguien a quien le estoy negando su capacidad para reconocerme como el tipo de persona que creo y quiero ser. ¿O es que cabe conceder algún valor, pongamos por caso, a la fervorosa admiración de alguien que no posee ni en el menor grado la cualidad que declara admirar? En definitiva, si quiero verme confirmado por el otro en determinadas facultades y cualidades no tengo más remedio que concedérselas a él.

La relación de reconocimiento se integra, pues, en un *nosotros*, clamorosamente ausente en el discurso nietzscheano (así como en el incipiente de Lou). Es a este

nosotros al que luego le sobreviene una forma institucional (el matrimonio, la familia burguesa…) susceptible de ser criticada desde muchos puntos de vista, pero respecto de la cual constituiría un severo error teórico interpretarla como una mera carcasa vacía, sin el menor contenido de experiencia. Error en el que parecen incurrir tanto Nietzsche como la propia Lou.

Probablemente preocupados por alejarse de concepciones como la hegeliana —que veía en el hijo la más alta materialización del amor entre hombre y mujer—, Nietzsche y Lou terminan abandonando un territorio que tal vez podrían haber ocupado de una manera propia. Por ejemplo, entendiendo la figura del hijo como una oportunidad, tanto material como espiritual, que les es dada a los sujetos de *dejar pasar la vida* —esa vida de cuya intensidad tanto se reclama Nietzsche— a través suyo. En su lugar, lo que encontramos, por ejemplo en *Aurora*, es un aforismo sobre el embarazo titulado precisamente «El egoísmo ideal».

Todo esto constituye uno de los efectos últimos de aquella concepción nietzscheana del yo vencida del lado de lo dionisíaco, en la que el principio mismo de individuación, propio de la dimensión apolínea, era considerado precisamente como un mal que se debía combatir. La conclusión, de apariencia simple pero no por ello exenta de verdad, es la siguiente: no se trata de que Lou sea un amor imposible para Nietzsche, se trata de que el amor mismo para él ha acabado por ser un imposible vital y conceptual.

REFLEXIÓN: ACERCA DE LA PROMESA, TAN IMPOSIBLE COMO INEVITABLE, DE AMOR ETERNO

Solo quien ama vuela.

Miguel Hernández

Ortega, un autor inequívocamente influido por Nietzsche, tiene escrito: «Amar una cosa es estar empeñado en que exista; no admitir, en lo que depende de uno, la posibilidad de un universo donde aquel objeto esté ausente», afirmación que evoca la de Gabriel Marcel incluida como cita pórtico del presente libro (se recordará: «Amar a alguien es decirle: “tú no morirás nunca”») y que a continuación él mismo comenta en términos aún más interesantes: «Pero nótese que esto viene a ser lo mismo que estarle continuamente dando vida, *en lo que de nosotros depende*, intencionalmente. Amar es vivificación perenne, creación y conservación *intencional* de lo amado[33]».

Sin embargo, alguien capaz de pensar con esta hondura acerca de la naturaleza del amor retrocede a la hora de analizar experiencias amorosas de indudable calado, como la constituida por el anhelo que experimentan los amantes de que su pasión sea eterna, desdeñando su importancia y dando la impresión de ser ciego para percibir lo que ahí se encuentra en juego (y que al propio Platón no se le había escapado). Envite que le expresaba, con hermosas palabras, Catulo a Claudia: «Nunca, nunca podré concebir un amor capaz de prever su propio fin. El amor es en sí eternidad. El amor

es, en cada instante de su vida, el tiempo todo, *el único atisbo que se nos permite de la esencia de la eternidad*[34]». El amor sincero, por tanto, mientras se mantiene, es eterno por definición, aunque sepamos que en la práctica un día dejará de serlo. Hablar de sinceridad resulta aquí pertinente, porque es el amante el que se compromete, no el amor mismo —aunque el amante guste de aparecer como su fiador—. Y, en el momento en que se compromete, se compromete naturalmente «para siempre» a no amar más que a una mujer, renuncia «para siempre» a amar a otras mujeres.

Lo que hay que plantearse no es que el juramento se incumpla («¡Juramento de borracho! —Escribe, sarcástico, Jankélévitch—. El […] filósofo irónico que lo contempla, sabe que es provisional […]. El amor fulgurante, tan diferente por ello de la serena amistad, cederá un día a una nueva elección, a una nueva decisión[35]»), cuestión manifiestamente de hecho —de bien fácil constatación por lo demás—, sino qué ocurre, qué deja a la vista o qué consecuencias tiene tal incumplimiento. Con otras palabras: lo de menos ahora es qué callo le pisan a Ortega este tipo de situaciones. Disponemos de indicios para sospechar que a este autor, partidario en última instancia de un yo robusto (¿demasiado robusto, tal vez?), no le resulta difícil aceptar que «es lo más frecuente que el hombre [*sic*] ame varias veces en su vida», pero le genera una considerable incomodidad la percepción de sí mismo que le queda al sujeto tras el final de cada genuina pasión (¿o será que, según él, no hay de verdad tantas como enamoramientos?).

Si, por un momento, en vez de colocarnos en el estupor que provoca el juramento incumplido lo hiciéramos en el momento inicial de cada nueva pasión, tal vez obtendríamos una clave para empezar a entender las cosas. Porque igual que el enamorado es incapaz de pensar el fin de su amor (en este caso, del amor que está empezando), tampoco puede pensar que antes de este, que vive ahora como absoluto, único, excepcional, pudo haber otro que percibió exactamente de la misma manera, y tiende a considerar al anterior no ya prehistoria sino apenas pálida sombra, involuntario ensayo general fallido de lo que ahora se muestra como plenitud insuperable, incontestable, incomparable.

Lo que deja todo esto en evidencia no es una mera paradoja epistemológica o una simple inconsistencia discursiva. Si únicamente de eso se tratara, la situación descrita no nos interpelaría con tanta fuerza, con tan profunda violencia. La razón última por la que, por decirlo a la manera de Proust, cuando estamos enamorados somos incapaces de actuar como adecuados predecesores de las personas en las que nos convertiremos cuando dejemos de estar enamorados, o nos removemos inquietos al tener que evocar un amor anterior, se relaciona con una dimensión estructural de nuestra propia identidad. Porque si nos aterra imaginar un futuro sin la visión de los rostros o el sonido de las voces que amamos es porque intuimos que tales pérdidas constituyen la cifra, el signo, de una pérdida que se encuentra en el límite de lo que nos sentimos en condiciones de soportar. Se trata de un dolor mucho más cruel, y es

el dolor de no experimentar dolor, de sentirse indiferente hacia aquello que, por otro lado, no podemos olvidar que marcó a fuego nuestras vidas. Caemos entonces en la cuenta de que lo que realmente habríamos perdido en el camino es algo de nosotros mismos. Nuestro propio yo habría cambiado, lo que es como decir que el yo anterior habría muerto. Se trata, señala Proust, de «una verdadera muerte de nosotros mismos, muerte tras la que vendrá una resurrección, pero ya de un ser diferente y que no puede inspirar cariño a esas partes de mi antiguo yo condenadas a muerte[36]».

La cosa va más allá, pues, del hecho sabido de que mi relación con los otros proporciona la ocasión, el medio, para tener noticia de mí, o incluso de que la única forma de experiencia de mí mismo me viene dada a través del otro. Estaríamos afirmando que en realidad son los otros —y especialmente esos otros a los que nos abandonamos en la experiencia amorosa— quienes nos constituyen, quienes nos conforman, quienes nos hacer ser, precisamente, aquello que somos. De tal manera que cuando se van, cuando los perdemos, cuando desaparecen de nuestras vidas, se llevan con ellos algo sustancial, básico, de nuestra realidad personal. Su muerte es nuestra muerte o —si es nuestra la decisión de terminar con ese vínculo— nuestro suicidio.

No se pretende con lo anterior cargar las tintas retóricas o deslizarse hacia la grandilocuencia sentimental. Estamos hablando de la esfera simbólica, claro está, pero resulta escasamente discutible la centralidad que la misma ocupa en la existencia humana. Quedarnos sin un yo continuo, permanente, estable (opción con la que tanto parece sintonizar Nietzsche), altera de manera sustantiva los esquemas mentales con los que estábamos acostumbrados a funcionar, también en materia amorosa. Si pasamos a hablar en términos de discontinuidad del yo o, dando un paso más, de múltiples yoes a lo largo de nuestra vida, la mayor parte de registros con los que funcionábamos para administrar nuestras relaciones con el futuro y con el pasado parecen saltar por los aires. ¿Qué sentido podría tener la nostalgia por un pasado que atribuiríamos a un yo diferente al actual? ¿O la melancolía por lo que pudo haber sido y no fue… de otro? ¿Tendría más sentido la ilusión por lo que pueda esperarle a alguien que tal vez ni siquiera sea yo *mismo*?

Acaso la disolución más inquietante del yo no sea la que se produce en la cima de la pasión, en los instantes-cumbre del vértigo amoroso: a fin de cuentas, de tales presuntas disoluciones teníamos sobrada noticia a través de los románticos —que se encargaron, de paso, de tranquilizarnos, haciéndonos saber el carácter *reversible*, un poco *de mentirijillas*, de las mismas—. El escritor que, exaltado y torrencial, nos narra cómo vivió aquella experiencia en la que creyó perder su yo en otros brazos puede hacerlo, precisamente, porque lo ha recuperado (y regresa para contarlo). La tristeza fría del que juró amor eterno en vano es, en cambio, el relato remansado de la ruina de una intensidad. La crónica de una desaparición que se lleva consigo al cronista. El mapa de un mundo empobrecido.

6
«Deberías haberme mentido»
Sartre y Simone de Beauvoir: un compromiso que nació muerto

Si Sartre y Simone de Beauvoir hubiesen vivido en nuestros días, con alta probabilidad hubiesen sido calificados por sus colegas y por esos críticos de la cultura *de cejas altas* como «intelectuales mediáticos», porque, a buen seguro, no habrían dejado de estar permanentemente presentes en los grandes medios de comunicación de masas para opinar acerca de todas y cada una de las radicales transformaciones que no deja de experimentar el mundo. Vivieron otra época tan o más convulsa que la nuestra, solo que con un desarrollo no tan desmesurado de dichos medios y, al mismo tiempo, con un robusto imaginario colectivo empapado de nociones hoy en franca retirada —especialmente por cuanto se refiere a los intelectuales—, como la de compromiso.

Sellar una relación fuerte, sólida, con el propio presente constituye sin duda un arma de doble filo, en la medida en que el ocaso —y, peor aún, el fracaso— de este puede arrastrar consigo a todos los que lo protagonizaron de manera destacada. Algo de esto le sucedió a la pareja Sartre-Simone de Beauvoir, si bien de manera desigual. Tanto se le ha identificado a él con los episodios más negativos de la época que le tocó vivir —estalinismo, maoísmo, Pol-Pot o Baader-Meinhof— que un cierto sector de la opinión pública ha terminado por recordarle como el hombre que se equivocaba siempre, lo que explica el divertido silogismo que le dedicó en su momento Bernard Frank: «Sartre asegura que Dios no existe. Sartre se equivoca siempre. *Ergo…*». En cambio, la imagen de Simone de Beauvoir ha resistido algo mejor el paso del tiempo, probablemente porque su contribución al discurso feminista[1], desarrollando algunas de las ideas que han terminado por formar parte del patrimonio ideológico de este —destacadamente la idea de género, teorizada (aunque no acuñada) por ella y resumida en su célebre afirmación «una no nace mujer, sino que se hace mujer[2]»—, le ha permitido una instalación algo más confortable en la posteridad.

Su tiempo no es el nuestro, y esta obvia constatación, susceptible de ser desarrollada en múltiples direcciones, también afecta a su propia realidad como pareja. Pareja acerca de la que durante mucho tiempo se escribió, mitificando su relación como paradigma de libertad y modelo de ruptura con las formas de vida burguesas tradicionales (se trataron de usted durante más de cincuenta años, nunca vivieron juntos —aunque sí cerca—, se negaron a contraer matrimonio y tener hijos, y es conocida la liberalidad con la que ambos aceptaban que el otro miembro de la pareja mantuviera relaciones con terceras personas[3]), para más tarde pasar a ser también denostada. Probablemente el hecho de que Simone de Beauvoir fuera autora de abundantes textos autobiográficos (en realidad, no resultaría exagerado afirmar que fue una obsesiva memorialista que tomaba sus experiencias íntimas como tema favorito para tales textos) provocó que esta vez resultara ella el principal blanco de las críticas.

Es cierto que en su libro *La ceremonia del adiós*[4] aparecen elementos de resentimiento que cuestionan la antigua y embellecida imagen de su relación con Sartre, o que, tanto en la correspondencia privada de ella como en otros aspectos de su vida desvelados por las biografías más serias, se va configurando la imagen de una pensadora vigorosa pero profundamente insegura. Simone de Beauvoir nunca creyó que hubiera escrito una obra capaz de marcar el siglo y siempre se percibió a sí misma, en la comparación con Sartre, como la que desempeñaba un papel secundario e intrascendente, de lo que se desprendería una conclusión tan paradójica como demoledora y que afectaría de lleno a la relación que mantuvieron: la mujer intelectual que entendió como nadie la relación histórica entre hombres y mujeres habría sido, según esto, incapaz de aplicar sus esquemas conceptuales a la intensa historia de amor que vivió con Sartre. Triste destino, desde este punto de vista, el de la imagen pública de su relación: pasar de ejemplo a contraejemplo de cómo se debe vivir una pasión amorosa.

En realidad, sus biografías se vincularon desde bien pronto: ella contaba veintiún años y él veinticuatro cuando se conocieron (en 1929). La hija mayor del matrimonio formado por el abogado George Bertrand y Françoise de Beauvoir había nacido en París, concretamente en el 101 del Boulevard Montparnasse, esquina al Boulevard Raspail, esto es, en el corazón de un barrio —el Barrio Latino— que, con el andar del tiempo, iba a quedar asociado a lo más activo, dinámico y crítico de la intelectualidad francesa del siglo XX. Sin embargo, el ambiente que respiró en su infancia Simone de Beauvoir fue el propio de una familia burguesa, tradicional y católica, con una situación económica no demasiado desahogada pero con un nivel cultural más que aceptable (en las frecuentes reuniones con amigos en el domicilio familiar, la madre tocaba el piano mientras el padre recitaba versos de autores como Corneille o Rostand).

A pesar de que un momento clave en la evolución de nuestra autora lo constituya su ruptura con lo que representaban tanto su padre como su madre, las figuras de ambos resultaron determinantes para su evolución en momentos diferentes. Françoise, mujer de carácter abierto y alegre, será su maestra y guía en la etapa de la infancia, enseñándole a leer, a escribir y a conocer la religión católica, esto es, transmitiéndole un modelo de educación propio de una jovencita del siglo XIX. Cuando inicie su etapa escolar, Simone se percatará de las limitaciones maternas en el campo de los conocimientos y desplazará su preferencia hacia el padre, gran conocedor de la literatura francesa de su tiempo y hombre preocupado por los acontecimientos que se venían sucediendo en Francia en esos momentos, al que pasará a ver como el representante de otra forma de entender la cultura y la vida. En efecto, el padre la consideraba como una persona adulta y, además de enseñarle a razonar sobre todo cuanto pasaba, le facilitaba nuevas lecturas (Kipling, Verne, Fenimore Cooper…), inoculándole así el veneno de los libros. Leer va a constituir durante esos trascendentales años de formación su principal fuente de distracción, dada además la escasez de diversiones y caprichos fuera de casa que Simone se podía permitir.

Aunque el momento de la anunciada ruptura comienza a gestarse desde bien temprano (ella misma refiere en su biografía que la rebelión interior se inició al descubrir el engaño de sus padres acerca de Papá Noel), es a los diecisiete años cuando se resuelve a rechazar de forma decidida todo lo aprendido en su infancia. Deja de ser la *buena niña* que anhelaba por encima de todo complacer a sus padres para convertirse en una joven solitaria e insociable, que odia todo lo que le evoque a su familia (cuando no le queda más remedio que asistir a comidas familiares siempre lleva consigo un libro, que lee mientras come) y a su entorno, y que no quiere saber nada de los círculos de la buena sociedad francesa de entonces («desafiaba alegremente las convenciones y la autoridad»), en los que, por formación y cuna, parecía destinada a desenvolverse. A este respecto, asume actitudes decididamente rebeldes: acude a los salones de baile, pasa buena parte de la noche en bares, donde bebe y acepta sin mayores problemas, como ella misma refiere, invitaciones de jóvenes a pasear en coche por la ciudad…

Se siente segura desde todos los puntos de vista. El rechazo de su viejo mundo ha tenido sobre ella efectos inequívocamente positivos: la ha cargado de energía y de vigor. Los hombres no le intimidan, ni vive como una carga su condición de mujer. En realidad, siente que tiene un cerebro de hombre en cuerpo de mujer, algo extremadamente parecido a lo que comentará años después Sartre de ella. Por eso quiere vivir como los hombres y no los ve como adversarios sino como camaradas. Por eso también se despreocupa de su arreglo personal, que a menudo descuida. Es lógico, por otra parte: ha decidido ser una intelectual, una escritora célebre, y a este propósito lo subordina todo. Se dedica febrilmente al trabajo: organiza sus lecturas, duerme poco y evita conversaciones inútiles, especialmente con la familia. La

renuncia a la religión desempeña, en esta reordenación de sus esfuerzos, un papel fundamental, a saber, el de liberar una enorme ambición. «Me abismé en la lectura —dice— como en otro tiempo me abismaba en la oración. La literatura ocupó en mi existencia el puesto que en otro tiempo tuvo la religión. La penetró completamente y la transfiguró».

A partir de aquí van cayendo, como frutas maduras, tanto sus descubrimientos como sus abandonos. Descubre a escritores como André Gide, Paul Claudel o el simbolista Francis Jammes. En lo filosófico (la filosofía era el medio para hacerse notar, el instrumento de su ambición) sabe por dónde ir: «yo rechazaba a Aristóteles, a santo Tomás, a Maritain, igual que a los empirismos y materialismos[5]». Inicia sus estudios universitarios de filosofía y poco después, en 1929, conoce a Sartre.

Jean-Paul Sartre, también parisino, era hijo de un oficial de Marina, Jean-Baptiste Sartre, que murió en 1906, al año de nacer él, y de Anne-Marie Schweitzer, alsaciana de buena familia. Tras la muerte del padre, la madre y su pequeño se trasladan a casa de los abuelos maternos, primero en Meudon y luego en París, donde permanecerán hasta que, en 1917, la joven viuda vuelva a contraer matrimonio. A diferencia de Simone de Beauvoir, Sartre fue muy parco en manifestaciones autobiográficas. Lo poco que conocemos acerca de su vida nos ha llegado a través de su texto *Las palabras*[6], centrado en su etapa infantil, y, para los períodos posteriores, recurrimos a lo recogido en los tomos segundo y tercero de las memorias de la que fue su compañera, sin que tampoco podamos encontrar en la abundante escritura ficcional sartreana elementos que rememoren, aunque sea oblicuamente, su propia experiencia (de nuevo a la inversa que en Simone de Beauvoir, quien gustaba de crear trasuntos literarios de sus relaciones personales).

En todo caso, si algo queda claro en el mencionado texto sartreano es que la figura del abuelo, Charles Shweitzer, va a desempeñar un papel fundamental en los primeros años de su formación. Porque, efectivamente, el abuelo asume una función muy activa en la educación de Jean-Paul (de hecho este no es escolarizado hasta que cumple diez años, en el instituto Henri IV de París). En el despacho de su abuelo, lleno de libros, se familiariza con la lectura. Primero, de una serie de libros infantiles comprados por aquel y, luego, de las obras de Rabelais, Fontanelle, Aristófanes o del gran Larousse, que pasa tardes enteras leyendo, encerrado. A pesar de que con cinco años apenas entiende la mayor parte de lo que lee, Sartre se refiere a aquella época con auténtico entusiasmo: «había encontrado mi religión: nada me parecía tan importante como un libro. La biblioteca era para mí una suerte de templo[7]». Tanta llega a ser su obsesión por la lectura que su madre, preocupada, le compra unos cuadernillos de aventuras propios de su edad. A Sartre le gustan y comienza para él una doble vida: la de los placeres fáciles representados por los libros de aventuras (*Los hijos del capitán Grant, El último mohicano…*), que ya no lee en la biblioteca sino en una habitación que llama «el burdel» y a espaldas de su abuelo, y la de lo sublime o lectura erudita en el templo, es decir, la biblioteca.

Mientras que del abuelo la imagen que se nos proporciona en *Las palabras* es la de un moralista orgulloso y prepotente, todo un patriarca («se asemejaba tanto a Dios Padre que en muchas ocasiones lo tomaban por él») que se hace cargo del sostén y la educación de Jean-Paul, a la madre se hace referencia en unos términos bien diferentes:

> Me muestran una joven grande y me dicen que es mi madre. Por mí, yo la tomaría más bien por una hermana mayor… sumisa a todos, veo bien que está aquí para servirme. Yo la quiero, pero ¿cómo voy a respetarla, si nadie la respeta? Hay tres habitaciones en nuestra casa: la de mi abuelo, la de mi abuela y la de los *niños*. Los niños somos nosotros dos: igualmente menores e igualmente mantenidos. Por otra parte ella no me da órdenes, elige con palabras dulces un deseo que ella juzga bueno y me elogia por tener la bondad de realizarlo: «Mi cariñito será muy lindo, muy razonable, y va a dejarse poner las gotas en la nariz[8]».

Por último, la abuela, Louise Guillemin, aparece en el libro de Sartre como una mujer irónica y escéptica, aliada con su hija para poder verse libre del poder del absorbente Charles.

Está claro que el pequeño Jean-Paul vivía en una burbuja, hecho del que, por lo demás, él mismo parecía ser plenamente consciente (o al menos así se muestra en la reconstrucción literaria). Quedarse sin padre había sido, según propia declaración, «el gran negocio de su vida»: mientras que había devuelto a su madre a sus cadenas, a él le había concedido la libertad. Entre una madre sin autoridad alguna y un abuelo embelesado ante su nieto, a aquel niño nadie le enseñó a obedecer, semejante circunstancia está en el origen del veredicto emitido por un eminente psicoanalista: nuestro autor carecía por completo de superyó («¿contra quién o contra qué podía rebelarme si nunca había pretendido nadie imponerme su ley?»[9]).

En un primer momento, nuestro protagonista cree haber alcanzado el equilibrio perfecto con su medio: «me adoran, luego soy adorable», declara. O incluso: «me dicen que soy guapo y me lo creo[10]». Como tantos otros niños en análoga situación, el pequeño Sartre se dedica a buscar el halago, seguro de encontrarlo. Cree haberles pillado el truco a los adultos y se dedica a pulsar sistemáticamente el resorte adecuado: «respeto a los adultos siempre que me idolatren[11]». En definitiva, vive en el paraíso, solo enturbiado por una abuela que se resiste a seguirle el juego a un niño tan consentido. Pero este perfecto equilibrio no se prolongará indefinidamente. Así, su fugaz estancia en el instituto Montaigne abre la primera grieta en la fortaleza autocomplaciente del pequeño Poulou, como le llaman en su círculo más íntimo.

El pequeño, presentado por el abuelo al director del instituto como un niño con una prodigiosa inteligencia natural para todo, resulta que desconoce la ortografía y comete faltas inadmisibles. La evidencia empieza a abrirse paso muy lentamente: «era el primero, el incomparable, en mi isla etérea; descendí a la última fila cuando me sometieron a las reglas comunes[12]». En efecto, esa primera experiencia *en el exterior* se ha saldado con un rotundo fracaso que obliga a ponerle un profesor particular. En principio el abuelo se resiste a aceptar la evidencia, decreta que no han

sabido valorar a su nieto, lo saca del instituto y rompe relaciones con el director. El niño, por su parte, celebra recuperar la cálida placenta de su soledad, persevera en la actitud que más le gratifica y rechaza la menor contrariedad. De ahí su descripción del profesor particular, *Monsieur* Liévin: «lo detestaba porque olvidaba mimarme[13]».

Pero Sartre registra que ha perdido la ocasión de ser un niño de verdad. A la primera grieta seguirán otras. Aunque el cariño inmenso que el abuelo profesa por aquel niño huérfano y enfermizo (como «lo que más quiero en el mundo» lo presenta al director de la escuela municipal de Arcachon) permanezca inalterable, en el nieto se abre paso un amargo sentimiento de impostura, paralelo al descubrimiento de las imposturas y contradicciones de quienes tanto lo halagaban. Charles Schweitzer, «aquel hombre justo [que] no dudaba en socorrer a los desgraciados», rechazaba tenerlos bajo su propio techo (y era capaz de despachar a la última profesora particular del pequeño Sartre, una mujer triste y solitaria, por considerar funesta su influencia sobre el pequeño). ¿Y qué decir del resto de personas mayores a través de cuyos ojos Poulou había aprendido a verse, cuyo aval solicitaba permanentemente, intentando agradarles con su falsa afabilidad? Pronto descubre que también la actuación de los adultos es pura farsa y que las acarameladas palabras que le dirigen no tienen nada que ver con el tono que emplean cuando hablan entre sí.

El problema no es la farsa en sí, de la que el niño nunca parece haber dejado de ser consciente («¿cómo se puede hacer comedia sin saber que uno la hace?», se pregunta en un momento determinado de su texto[14]), sino el sentido profundo de la misma, que se le va apareciendo de forma tan gradual como implacablemente dolorosa. Él aceptaba complacido la representación siempre que se le asignara el papel principal. Pero hete aquí que «en ciertos momentos fulminantes que me dejaron anonadado[15]» cae en la cuenta de que está representando un *falso-papel-principal*. Mucho texto, sí, mucha presencia, desde luego, pero ni una sola escena *propia*. En realidad, es un actor que cumple la función de dar la réplica a las personas mayores, que, precisamente por eso, porque a ellas les corresponde el auténtico protagonismo, pueden hacerle desaparecer de la escena en el momento en el que lo deseen («niño, vete a jugar a otra parte, que estamos hablando», es la frase que expresa, con toda crudeza, su genuina irrelevancia).

Uno de esos «momentos fulminantes» se produce con ocasión de una fiesta en el Instituto de Lenguas Vivas. Todo lo que hasta ese momento se había manifestado en forma de difuso malestar, de inconcreta angustia o de vaporosa tristeza, adquiere una rotunda consistencia. Ese día se produce la revelación. El pequeño Sartre andaba de dama en dama, prodigándoles su amplio repertorio de mohínes, carantoñas y gracietas para obtener el previsible regalo de halagos y caricias, cuando el abuelo dejó caer la frase que le produjo uno de los *anonadamientos* anunciados: «Aquí se echa de menos a alguien: a Simonnot». De repente, aquel colaborador de su abuelo, ausente en carne y hueso, se convirtió en el centro de la situación. Lo que, narrado

por cualquier otra persona hubiéramos considerado una mera manifestación de celos, adopta en Sartre un espesor casi metafísico.

Porque no se trata de que esa persona sencillamente no hubiera ido: muchos alumnos estaban enfermos o se habían excusado, y nadie los evocaba. Lo importante es que solo a *Monsieur* Simonnot *se le echaba de menos*. Ese hombre recordado por el abuelo ocupaba un lugar establecido. ¿Cuál? Una nada abierta por la espera universal. Comparado con dicha nada, la existencia de aquel niño mimado y empalagoso resultaba absolutamente superflua. El Sartre escritor le atribuye al pequeño Poulou una reacción premonitoria de sus planteamientos posteriores: según él, quiso entonces que también lo echaran de menos, y ese sentimiento ya nunca dejó de acompañarlo. Fue creciendo en él el convencimiento de que, puesto que se sentía superfluo, tenía que desaparecer. Con otras palabras: «era una eclosión insulsa en perpetuo trance de abolición[16]».

Esta evolución desde un narcisismo sin medida a un complejo de profunda insignificancia pasará por otro momento, simbólicamente determinante, el día en que el abuelo, cansado del aspecto angelical y cuasifemenino de su nieto («¡no quiero que mi nieto se convierta en una muñeca blandengue!», le recriminaba a su hija), le lleve a cortarse el pelo. Dicho suceso marcará un cambio en la actitud del niño frente a sí mismo y frente a los demás. El nuevo corte a lo *garçon* hace patente la fealdad de Sartre («mi […] abuelo […] había salido de casa con una pequeña maravilla y regresaba con un sapo[17]») y, sobre todo, pone al descubierto el defecto que su madre intentaba disimular con tanto cuidado entre los tirabuzones: Sartre era estrábico («ya mi ojo derecho entraba en el crepúsculo[18]», por decirlo con la delicada expresión del autor). En cierto modo, fue la gota que colmó el vaso de una mala relación con su propio cuerpo a la que nunca había dejado de hacer referencia: «eso habría sido perfecto si me hubiera llevado bien con mi cuerpo[19]», «huía de mi cuerpo injustificable y de sus abúlicas confidencias[20]», «no me sentía a gusto con mi físico[21]», etc.

Todavía durante un tiempo más persevera en las viejas estrategias egocéntricas que tan buen resultado le habían proporcionado hasta entonces, pero con la clara conciencia de estar resultando cada vez más patético. De hecho, se refiere a sí mismo en términos crecientemente crueles: «querubín ajado», «desecho», «mequetrefe», «alfeñique que no interesaba a nadie»… La inflexión la marca la escena, con la que se cierra el primer capítulo de *Las palabras*, en la que el pequeño Sartre pasea de la mano de su madre por los jardines de Luxemburgo, anhelante de poder jugar con otros niños, suplicando con la mirada ser admitido en su grupo. Ese encuentro anuncia un descubrimiento de largo alcance: «me había tropezado con mis auténticos jueces, mis contemporáneos, mis iguales, y su indiferencia me condenaba[22]».

Precisamente por eso, Sartre va a terminar viviendo su integración definitiva en el mundo de los niños de su edad, cuando se le inscriba en octubre de 1915 («tenía diez

años y tres meses», recuerda con exactitud) en el instituto Henri IV, como una auténtica liberación. De inicio, la historia parece repetirse, y en su primer examen queda el último. Sartre se siente desconcertado por aquellas clases ex cátedra dirigidas a todos, por la «frialdad democrática de la ley». Pero termina por acostumbrarse a la democracia y, además, por fin tiene amigos. Su descripción de la experiencia de la vida en común con sus condiscípulos deja poco lugar a los equívocos:

> Hombre entre los hombres […] corríamos gritando por la plaza del Panteón, era un momento de profunda felicidad; *me desprendía de la comedia de la familia*; lejos de tener la intención de brillar, me veía como un eco, repetía las consignas y los chistes, callaba, obedecía, imitaba los gestos de mis compañeros: mi única pasión era integrarme[23].

Sus sueños de gloria de antaño se le revelaban ahora insulsos y fúnebres. Había descubierto que podía ser necesario. Seco, duro y alegre, se sentía «de acero». Se había liberado del pecado de existir.

Dos años después, en 1917, Anne-Marie consigue la tutela de su hijo y se vuelve a casar con Josep Mancy, ingeniero de la Armada y compañero de curso de su anterior marido. Termina definitivamente el mágico mundo del pequeño Poulou, con sus literarias ensoñaciones entre las cuatro paredes de la biblioteca del abuelo. El nuevo matrimonio se instala en La Rochelle y Sartre ingresa, en septiembre de ese mismo año, en el liceo de la localidad, donde pronto destaca por su peculiar combinación de elegancia, endeblez y altanería. Tal vez como consecuencia de que las relaciones con su padrastro no son en absoluto buenas, nos encontramos ahora con un chico algo distinto al que dejamos dos años atrás, recién ingresado en el Henri IV. Sus compañeros de clase de estos años lo describen como agresivo, colérico, peleón y desagradable con los demás. No parece demasiado aventurado pensar que el sentimiento de encontrarse *en familia ajena* —de ser un intruso en cierto modo *a prueba* en su nueva familia— acentuara en él un registro de desconfianza, le hará desarrollar el temor a ser expulsado en cualquier momento, con motivo de cualquier error, y ese marco de riesgo permanente potenciara la actitud de combate, recelo y agresividad. Sorprenden menos otros rasgos que esos mismos compañeros también destacan: la tendencia a sentirse superior y, a pesar de todo, unas ciertas dificultades para relacionarse con los demás. Inteligente como es, sabe que son sus poderosas armas para defenderse.

En 1921, ya adolescente, regresa a París y se reincorpora al Henri IV. Allí traba estrecha amistad con el malogrado filósofo Paul Nizan. Reforzado por la complicidad y la camaradería de este, Sartre recupera la seguridad en sí mismo, forjándose en pocos meses una personalidad aplastante. Juntos preparan, ya en el liceo Louis-le-Grand, su ingreso en la prestigiosa y selecta École Normale Supérieure, ingreso que se producirá tres años después, en 1924. Allí coinciden ambos con figuras de la talla de Raymond Aron o Georges Canguilhem. Sartre se ha referido siempre a esos años

como fundamentales en su vida y en su formación. Se muestra extremadamente crítico con el orden y las formas burguesas, y llega a firmar junto con sus compañeros de clase y destacados intelectuales de la época una protesta (aparecida el 15 de abril de 1927 en la revista *Europa*) en contra de la ley Paul Boncour, que instituía la «orientación de los recursos del país en el sentido de la defensa nacional». Por si eso fuera poco, publica en la revista anual de la escuela una canción satírica antimilitarista, lo que acarrea que se le abra una investigación oficial desde el ministerio. La misma actitud crítica la mantiene con su maestro Brunschvicg y, en general, con todos los grandes pensadores. Su estrecha amistad con Nizan —habían acabado llamándose «Nitre» y «Sarzan», cruzando sus apellidos— se enfría mientras que se afianza la iniciada con Aron, con quien comparte lecturas e intensas discusiones filosóficas.

En 1925 conoce a Simona Yolivet, de la que se enamora, y para la que escribe su primera novela completa, *Une défait [Una derrota]*[24], inspirada en el triángulo Wagner-Cósima-Nietzsche (y en la que Sartre se identifica, naturalmente, con el filósofo). En 1926, dos años después de su ingreso en l'École, Sartre está en un momento pletórico desde el punto de vista intelectual: escribe ensayos, poesía, cuentos y un breve texto, publicado en *Nouvelles Littéraires*, donde ya aparecen en germen algunas de las ideas que desarrollará en *La náusea* y *El ser y la nada*. En 1927 obtiene los certificados de historia de la filosofía y psicología y, poco después, los de moral, sociología y filosofía general. Pero no todo van a ser éxitos en este camino: en su primer intento por obtener la *agrégation*, el concurso de oposición para profesores de enseñanza secundaria y superior de filosofía, su disertación comparando a Aristóteles y Auguste Compte no es considerada buena y se ve suspendido (en esa convocatoria el número uno lo obtiene Raymond Aron). No obstante, el fracaso va a tener su lado bueno. Dos años después superará la oposición y con el número uno. Aunque tal vez no sea eso lo más importante, sino que el número dos será para Simone de Beauvoir, a quien había conocido preparando ese último examen (y el tres, por cierto, le corresponderá al que andando el tiempo llegaría a ser el mejor especialista francés en Hegel y traductor de la *Fenomenología del Espíritu*, Jean Hippolyte). La pareja ya no se separará en cincuenta y un años. Los que todavía le quedaban por vivir a Sartre[25].

El encuentro se produce a principios de julio de 1929. Los presenta un amigo común, André Herbaud. No se trata de un encuentro casual: los grandes elogios que Herbaud había dedicado a Simone de Beauvoir despertaron en Sartre intensos deseos de conocerla personalmente. Está claro que ninguno de los dos quedó decepcionado («estaba muy contento de acapararme; a mí me parecía que todo el tiempo que no estaba con él era tiempo perdido»). Tener que preparar los exámenes les proporcionó la ocasión para estudiar juntos y, de esa manera, ir conociéndose más. «Durante los quince días que duró el examen oral —cuenta ella—, no nos separamos más que para dormir». El resultado fue concluyente: al despedirse, a principios de agosto, Simone

tiene la clara percepción de que aquel hombre ya no iba a salir de su vida.

Poco después, en octubre de 1929, Sartre se incorpora a filas para cumplir su servicio militar, cosa que hace hasta febrero de 1931 en una unidad de meteorología («yo lanzaba globos meteorológicos y los miraba con el anteojo», resume su actividad durante el primer año en Brumath). Al finalizar ese período, inicia un periplo que le llevará por distintos institutos y liceos, tanto en Francia (Le Havre, B, París…) como en el extranjero (Berlín). Movilizado en 1939, a comienzos de la Segunda Guerra Mundial, resulta capturado a mediados de 1940 y es enviado a Alemania, donde pasa nueve meses como prisionero de guerra. Regresa a París en abril de 1941 gracias a un falso certificado médico y hasta 1944 colabora con la Resistencia, uniéndose al Comité National des Écrivains, junto con Queneau, Éluard, F. Mauriac y Leiris, entre otros. Años después evocará esta etapa con abierta simpatía política:

> El movimiento resistente era una verdadera democracia: tanto el soldado raso como los oficiales y jefes se exponían a los mismos riesgos, tenían las mismas responsabilidades y la misma libertad absoluta dentro de la disciplina. Así, a base de clandestinidad y de sangre, se creó un Estado más fuerte; cada uno de sus ciudadanos sabía que era solidario con los demás y que solo podía contar con sus propias fuerzas; cada uno de ellos desempeñaba su papel histórico y su responsabilidad en el más estricto desamparo[26].

Reanuda sus actividades docentes, primero como profesor en el liceo Pasteur de Neuilly y a continuación, entre 1942 y 1944, en el prestigioso liceo Condorcet de París. En 1945, una vez publicadas *La náusea* y *El ser y la nada*, solicita la excedencia en el servicio público. Ese mismo año funda, junto con Maurice Merleau-Ponty y otros amigos, la revista mensual *Les Temps Modernes*.

Por su parte, Simone de Beauvoir también es profesora a lo largo de doce años en escuelas e institutos de diferentes lugares de Francia, como Ruán y Marsella, hasta que en junio de 1943 es expulsada del instituto Molière de París, donde entonces profesaba, y suspendida de la educación pública como consecuencia de la denuncia de la madre de una de sus alumnas, que la acusa de corrupción de menores. Dos años después, en 1945, Simone de Beauvoir, que gracias a Sartre había penetrado en el mundo de los intelectuales de los años treinta, siendo una de las pocas mujeres a las que el universo cerrado de la intelectualidad parisina del momento aceptaba, se incorpora al comité de redacción de *Les Temps Modernes* junto a Raymond Aron, Jean-Paulhan (hombre fuerte en la editorial Gallimard), Albert Olivier, Michel Leiris, Sartre, que era el editor jefe, y el mencionado Merleau-Ponty, su mano derecha en la revista en los primeros momentos. Por lo que respecta a André Malraux, declina el ofrecimiento y Albert Camus, a quien también se invita, está demasiado ocupado con *Combat*.

Por aquella época Sartre disfrutaba, sin duda, de una mayor notoriedad pública. En la esfera de su producción literaria, había recibido en 1941 un premio por su primer libro de relatos, *El muro*, y en 1944, un año después de la primera representación de *Las moscas*, había estrenado *A puerta cerrada*, en tanto que en la

de la producción propiamente filosófica, en 1943 había aparecido la obra central de su pensamiento, *El ser y la nada*[27]. Comparativamente, Simone había sido menos prolífica: publica, en 1943, una primera novela, *La invitada*[28], y al año siguiente un primer ensayo: ¿*Para qué la acción*[29]? (*Pyrrhus et Cintas* en la edición original). En todo caso, lo cierto es que la fundación de la revista y la consagración exclusiva de la pareja a su propio trabajo intelectual y publicístico conducirán a que la imagen de ambos aparezca asociada en su proyección pública y en las diferentes posiciones que van adoptando.

Tras una primera etapa vinculada a sus tesis más decididamente existencialistas, que convierten a Sartre en el intelectual con mayor influencia del momento, a partir de 1952 (año en el que, por cierto, se produce la ruptura con Albert Camus) sus posiciones ideológicas y políticas se orientan progresivamente hacia la izquierda, convirtiéndose en compañero de viaje del Partido Comunista Francés. En 1956 critica la intervención soviética en Hungría y en 1958 se alinea con los partidarios de la independencia de Argelia. En el año 1964, y coincidiendo con la aparición de su libro de memorias *Les mots*[30], se le concede a Sartre el Premio Nobel de Literatura, que rehúsa alegando, entre otras razones, que no juzgaba conveniente institucionalizarse perdiendo así algo de su libertad de pensamiento y creación. Forma parte —junto con Simone de Beauvoir— del Tribunal Russell contra la intervención americana en Vietnam (1967) y, tras los acontecimientos del mayo francés del 68, participa activamente en el ámbito político desde posiciones radicales, colabora con grupos izquierdistas, dirige el periódico *La Cause du Peuple* y funda el diario *Libération*.

Simone de Beauvoir le acompaña en esta deriva. Juntos recorren el mundo (los viajes a Estados Unidos, como veremos enseguida, acabarán teniendo una gran importancia en sus vidas), exponiendo sus ideas acerca del existencialismo y destacando siempre la importancia de asumir la propia libertad. Ella contribuyó a la divulgación de las tesis principales de esta corriente con dos libros aparecidos en la década de los cuarenta: el ya mencionado ¿*Para qué la acción*? y *Por una moral de la ambigüedad*[31], donde explica con detalle su ateísmo, basándose precisamente en la idea de que un dios omnipotente anularía la libertad del ser humano, sin la cual este no puede entenderse. Se trata de un texto de combate ideológico (al igual que su posterior *El pensamiento político de la derecha*[32]), que ataca frontalmente el argumento en el que siempre se ha refugiado el discurso religioso, según el cual sin ley divina ni mandamientos la vida carece de sentido. Para Simone de Beauvoir la negación de Dios lo que hace es devolverle la responsabilidad al ser humano, de quien pasa a depender no solo la moral sino cualquier sentido posible de la vida. Pero la especificidad de nuestra pensadora no se agota en su eficacísima divulgación de los planteamientos existencialistas, sino que pasa sobre todo por la publicación en 1949 de su obra *El segundo sexo*, considerada unánimemente por la crítica posterior como piedra angular en la configuración del movimiento feminista contemporáneo. A partir de ese momento, la vida de Simone de Beauvoir constituirá un continuo ir y venir,

con viajes a lugares como China, conferencias, encuentros con mujeres de distintas nacionalidades, etc.

Se comprende que, con semejantes aportaciones y con tamaño protagonismo, quedaran convertidos en la pareja de intelectuales más representativa de la posguerra. Pero es que, además, ambos van a ingresar en la década de los sesenta —tal vez la más imbuida, de entre todas las del siglo pasado, por los sueños de transformación radical del mundo— con la energía intelectual y la ilusión política intactas, como prueba el esfuerzo sartreano de la *Crítica de la razón dialéctica*, donde intenta sistematizar la relación, hasta entonces irresuelta, entre su pensamiento existencialista y la concepción marxista de la historia o su respaldo a la lucha por los derechos del Tercer Mundo. Otros episodios, como el ya mencionado rechazo del Nobel, sus viajes conjuntos a Cuba para mostrar su simpatía hacia la revolución (de la que se distanciarán en 1970 a raíz del llamado «caso Padilla»), a la URSS (con la que romperán en 1968 como consecuencia de la invasión de Praga), o la tantas veces reproducida presencia de la pareja en la Sorbona en Mayo del 68, terminan de convertirlos en la voz —tan comprometida como contradictoria, por qué no decirlo— de toda una generación, al tiempo que los invisten de una autoridad moral e intelectual sin parangón.

No obstante (adversativa existencial, biográfica, biológica…), la decadencia física no tarda en hacer acto de presencia. En 1971 Sartre tiene un ataque al corazón y dos años después, en 1973, comienza a padecer una severa ceguera que lo obliga a depender de sus amigos y, en especial, de Simone. Aún le da tiempo, antes de desaparecer definitivamente de la escena pública, de entrevistarse en Stutgart con miembros del grupo Baader-Meinhof y de trasladarse en 1975 a Portugal para saludar la naciente Revolución de los Claveles. Por su parte, ella, que poco antes había empezado a escribir sobre la vejez[33], todavía se siente fuerte y se mantiene en la brecha. Es nombrada presidenta de la asociación Choisir, cuyos objetivos son la autorización de la venta de anticonceptivos y conseguir una ley que permita el aborto. Abre una sección en *Le Temps Modernes* con el fin de denunciar toda explotación de la imagen de la mujer en la publicidad y en los programas de radio o de televisión. Funda la Ligue du Droit International des Femmes, influyendo incluso en el Ministerio de Asuntos de la Mujer, que la nombra encargada de la Comisión sobre Mujer y Cultura. Finalmente, Sartre muere en París el 15 de abril de 1980. «Su muerte nos separa —escribe entonces Simone—. Mi muerte no nos reunirá. Es así. Ya es mucho que nuestras vidas hayan encajado durante tanto tiempo[34]». Simone le sigue no mucho después, en 1986. Sus restos descansan juntos, esta vez ya para siempre, en el cementerio parisino de Montparnasse, cerca de los de Baudelaire.

UNA RELACIÓN CIERTAMENTE PECULIAR

Con anterioridad se hizo referencia al entusiasmo que en ambos desató su primer

encuentro. Era un entusiasmo justificado. Por parte de ella, «Sartre correspondía al deseo que formulé cuando tenía quince años: era el doble en el que reencontraba, llevadas a la incandescencia, todas mis manías. Con él siempre podría compartirlo todo[35]». Por parte de él, contenido como de costumbre a la hora de hablar de estos asuntos en primera persona, «¡Lo maravilloso de Simone de Beauvoir es que tiene la inteligencia de un hombre! […] y la sensibilidad de una mujer». Y, por si la cosa no hubiera quedado suficientemente clara, añade: «Es decir, que encuentro en ella todo lo que puedo necesitar (o desear[36])». Esta compartida sensación de *estar hechos el uno para el otro* —por decirlo con la formulación más sencilla y habitual— Sartre la traduce a su jerga filosófica manifestándole a Simone que «entre nosotros se trata de un amor necesario[37]».

En este carácter *necesario* se pone en primer plano la complicidad intelectual, la cercanía filosófica, la sintonía espiritual. Sartre y Simone de Beauvoir forman una pareja unida por el pensamiento, esto es, en la que ambos no solo filosofan, sino que también filosofan sobre el otro[38], hasta el extremo de que podría llegar a afirmarse que su compenetración es de tal magnitud que acaban constituyendo una auténtica *pareja filosófica*. Cuando, ya mayor, Sartre haga balance de su amor, no dudará en subrayar esta dimensión, aunque introduciendo una puntualización cuya relevancia resulta imposible de soslayar: «Quedará esto en mi vida, que habré amado a una persona con todas mis fuerzas, *sin apasionamiento y sin nada maravilloso*, pero desde dentro[39]». Con tales premisas, y considerando bajo esta luz la *necesidad* de su amor, nada tiene de extraño la conclusión que Sartre extrae: «conviene que conozcamos también amores contingentes[40]».

Ella acepta el trato sin pestañear. Está convencida de que las fugaces satisfacciones que pudieran proporcionarles los encuentros con terceras personas nunca podrían dañar el entendimiento profundo entre dos almas como las suyas, *de la misma especie*. Y si esto está tan claro, ¿en nombre de qué «renunciar deliberadamente a la gama de asombros, ausencias, nostalgias, placeres que éramos capaces de experimentar»? Así que acuerdan una *independencia de baja intensidad*, que incluye independencia económica, sentimental y sexual. Están juntos, pero en habitaciones de hotel separadas o en sus respectivos apartamentos. Y aunque hay discrepancias acerca del talante con el que cada uno de ellos acoge el acuerdo (parece que en alguna ocasión Simone declaró que la resistencia sartreana a renunciar a la seductora diversidad de las mujeres expresaba su incapacidad para aceptar la edad adulta), el caso es que ambos hacen uso del mismo. A lo largo de toda su vida, él —impenitente seductor, a pesar de su estatura (medía un metro cincuenta y cinco centímetros), sus dientes manchados por el tabaco y su estrabismo— va a mantener romances con mujeres cada vez más jóvenes —y a menudo emocionalmente inestables y dependientes—, de la misma forma que ella establece relaciones con diversos hombres.

En todo caso, no todas esas aventuras terminan teniendo la misma importancia (lo

que es como decir que, por lo visto, también la contingencia admite grados), aunque sí parecen tener un denominador común. Así, después de que Beauvoir tiene una relación íntima en 1936 con Olga Kosakiewicz, una discípula suya de diecisiete años de Ruan, Sartre intenta seducirla. Como Olga lo rechaza, dirige su interés hacia la hermana, Wanda, que luego sería su amante durante años. Más adelante, cuando Beauvoir tiene una aventura con otra estudiante, Bianca Bienenfeld, Sartre consigue que a continuación caiga en sus brazos. También intima con una exdiscípula de Beauvoir, Natalie Sorokine, con quien aquella mantenía asimismo una relación. En 1941, Simone comienza una historia amorosa con Jacques-Laurent Bost, ocho años menor que ella, que había llegado en 1937 desde Le Havre (donde había sido alumno de Sartre) para estudiar filosofía y que más tarde se casaría con Olga Kozakiewicz. Incluso años después, cuando Beauvoir, cumplidos ya los cuarenta y cuatro, tiene una aventura con el documentalista Claude Lanzmann (autor de la famosa película *Shoah*), Sartre se dedica a una hermana de Claude llamada Evelyne. La versión amable de esta transferencia de amantes en diversas direcciones sería la que en algún momento daba el propio Sartre: todas estas personas constituían una especie de *familia*. La versión desagradable es mucho más dura, sobre todo teniendo en cuenta que la mayor parte de las amantes *pasaban* de Simone de Beauvoir a Sartre, y la planteará alguien profundamente enamorado de ella, Nelson Algren: Simone oficiaba de proxeneta para Sartre.

Más allá de la dureza de la formulación, con ella se estaría indicando algo relevante, a saber, que, por más que existiera un libre acuerdo entre ellos, cada uno se lo tomaba de diferente manera. No está claro que Simone de Beauvoir consiguiera siempre sobrellevar sus celos, sobre todo en el momento en el que entraba en escena alguien que podía ser importante para Sartre (si no, si se trababa de una aventura ocasional, incluso podemos pensar que el hecho de que fuera precisamente ella quien se la proporcionaba ratificaba en el fondo su jerarquía en el universo amoroso de Sartre). Tal ocurre en la década de los años cuarenta, finalizada la guerra, cuando Sartre, en uno de sus viajes a Estados Unidos, se enamora de Dolores Vanetti, con la que sostiene una intensa relación durante tres años y con quien llega a estar a punto de casarse. La posible boda se retrasa debido a que ella tenía que divorciarse previamente de su marido y, al final, terminan rompiendo. Pero resulta importante destacar que Dolores le plantea al filósofo otro tipo de relación completamente distinto, y le exige derechos, fidelidad, incluso viaja a París en su persecución.

Claro que también cabe una segunda interpretación, igualmente crítica, del escaso éxito del acuerdo, partiendo del hecho, que la propia Simone referirá a Nelson Algren tiempo después, de que a los diez años de la relación ya no mantenían relaciones sexuales, pues se había agotado el deseo. Es cierto que la pareja continua en pie, con su amor y compañerismo mutuo y su inextricable sociedad intelectual, pero no lo es menos que por ambas partes se suceden episodios que cuestionan el signo profundo de aquel pacto, y que tales episodios les afectan de manera desigual. Como, por

fortuna para la posteridad, el acuerdo incluía lo que podríamos denominar una *cláusula de sinceridad*, nos ha llegado veraz noticia de los avatares por los que fue pasando la pareja a este respecto.

En efecto, gracias a dicha cláusula sabemos las importantes dimensiones de la historia de Simone con el escritor norteamericano Nelson Algren. Lo conoce en 1947, año en el que recorre Estados Unidos de enero a mayo en un viaje auspiciado por los Servicios Culturales del Gobierno francés, para impartir una serie de conferencias en diversas universidades sobre «Los problemas morales del escritor después de la guerra», tema que interesa mucho a los intelectuales americanos del momento. La gira constituye todo un éxito: Simone de Beauvoir es considerada como la réplica femenina de Sartre que lleva la buena nueva de la doctrina moral de moda, el existencialismo. A ella el viaje le sienta muy bien, no solo porque soñaba con el mismo desde años antes, sino tal vez porque se produce en una coyuntura muy especial. Simone está pasando por un período depresivo a consecuencia del absorbente amor entre Sartre y Dolores, en su punto culminante entonces.

Aunque andando el tiempo alcanzará el premio Pulitzer por su novela *El hombre del brazo de oro* (que será llevada al cine por Otto Preminger), en esa época Nelson Agren es un joven escritor —novelista, periodista y ocasional poeta— apreciado por la crítica pero no demasiado conocido. El encuentro con Simone, propiciado por Mary Guggenheim, tiene lugar en Chicago. No puede decirse que lo suyo constituyera precisamente un flechazo: tras pasar juntos una noche, se despiden pensando que no se volverán a ver más. Es una petición del propio Sartre —sarcasmos del acuerdo fundacional que venimos comentando— en el sentido de que retrase su regreso (Dolores está en París con él en ese momento) la que termina devolviendo a Simone a los brazos de Nelson Agren. Decide volver a Chicago y esos días inicialmente no previstos significan el principio de una pasión que se prolongará varios años.

Una vez finalizada su estancia en los Estados Unidos, y a partir del momento en que ella regresa a Francia, la relación de los dos amantes será a través de una correspondencia en la que ambos manifiestan los más fuertes sentimientos de amor, y que complementa la que ella nunca había dejado de mantener con Sartre. La conclusión que aparece al analizar conjuntamente ambas correspondencias es que el tipo de amor que empieza a conocer es de un nivel completamente distinto al experimentado hasta ese momento con Sartre. Es distinto en el plano puramente emotivo, en el que se atreve con formulaciones tan apasionadas como: «Atravieso los días y las noches, el sol y el frío, me acerco al final de abril y al nido de Wabansia, allí me detendré mucho tiempo y mi corazón dejará de latir un instante. El anhelo, la espera, la esperanza cesarán y estaré en mi sitio. Te pertenezco[41]». Simone admite que su escala de valores se ha trastornado y prefiere su «yo de rana en Wabansia» (el barrio de Chicago donde vivía Algren) a la mujer «dura y fría» cuyo retrato aparece en los periódicos[42] y, a pesar de la evidente ironía, escribe cosas tan sorprendentes

en ella como «¡Oh, Nelson! Seré amable, seré buena, ya lo verás, fregaré el suelo, cocinaré siempre yo, escribiré tu libro al mismo tiempo que el mío, haré el amor contigo diez veces cada noche y otras diez cada día, aunque me canse un poco[43]». Pero es también radicalmente distinto su amor en el plano sexual, como le reconoce a Sartre —eso sí, cuando la relación con Nelson ya empieza a declinar— o, en los años ochenta, a su biógrafa Derdre Bair, a quien le llegará a confesar que con Algren había experimentado por vez primera en su vida un «orgasmo total[44]», lo que le había hecho sentir una *mujer completa*[45], con su cuerpo y su mente finalmente alineados. Y una coda final nada menor por cierto: al iniciar esta relación Simone de Beauvoir se había sentido obligada a interrumpir en el plano físico la relación que nunca había dejado de mantener con Bost.

Pero la imposibilidad de esta pasión es tan reveladora como la pasión misma. Al final de un viaje que llevan a cabo a mediados del año siguiente —concretamente en julio de 1948— por México y Guatemala, Algren le hace la primera de una serie de proposiciones de matrimonio que ella rechazará siempre. A partir de ese instante puede decirse que el carro empieza a ir por el pedregal, y de ello también dejan debida constancia sus cartas. Interpretar la insistencia de Algren en casarse y tener hijos como un desfallecimiento conservador por su parte al que ella, fiel en cambio a sus convicciones feministas de siempre, se habría negado por coherencia ideológica resultaría, más que simplificador, directamente engañoso. Porque el conflicto de Simone de Beauvoir parece de mayor calado, desborda con mucho lo socio-político-institucional, para adentrarse en dimensiones vitales más íntimas. Ella «no podía dejar a Sartre, la escritura y Francia», por lo que, durante el tiempo que duró su relación *transatlántica*, siempre se sintió culpable[46]. Tremendamente significativos a este respecto resultan los términos con los que hace balance ante Sartre del final de su idilio con Algren: «no puedo sentir que esta historia haya muerto porque su muerte estaba implícita en esta vida que he escogido y que tú me das[47]».

En el fondo, Algren había entendido perfectamente la situación. Descubrir que en realidad Simone acomodaba sus encuentros a la disponibilidad de Sartre y que, cuando el filósofo se iba con su amante neoyorquina Dolores Vanetti, ella acudía a sus brazos para contrapesar la soledad fue el detonante que le desquició, pero por un motivo que a la pareja francesa no se le podía escapar: confirmaba su estatuto de mero *amor contingente*. Episodios posteriores, como el hecho de que Simone de Beauvoir, perseverando en su inveterada costumbre, incluyera en su novela *Los mandarines*[48] (premio Goncourt en 1954) un personaje, Lewis, que inequívocamente representaba a Algren, no hicieron más que remachar el clavo de un resentimiento que, por lo demás, en la medida en que expresaba la sensación de haber sido instrumentalizado, tampoco resulta demasiado difícil de comprender.

Sin embargo, a pesar de sus manifestaciones epistolares despidiéndose del amor y de su prematura obsesión por declararse vieja con menos de cincuenta años (no se recata en afirmar que odia a las «mujeres viejas, de cuerpos viejos, que se agarran al

amor[49]»), y apenas cinco meses después de escribir tales cosas, Simone de Beauvoir vuelve a sentir la pasión. Conoce al antes mencionado Claude Lanzmann, por entonces de veintisiete años, que será el primer hombre con quien ella conviva, durante siete años, en su propia casa. En todo caso sabemos, por el testimonio de él, que afrontó esta relación amorosa con los esquemas que, aunque en ocasiones dificultosamente, siempre había intentado mantener. Así, le anima a que salga con otras mujeres, le insta a que se lo cuente todo y se abstiene de hacer juicios morales. Acaso de esta persistencia en sus actitudes hubiera que hacer una interpretación en última instancia de orden moral: su primera reacción es siempre llevar a cabo un esfuerzo para entender a quienes ama y ponerse en su piel.

En este punto resulta difícil dejar de constatar la diferencia con Sartre, quien por esos mismos años está manteniendo una relación con la hermana del mismo Lanzmann, Evelyn Rey, una actriz rubia muy atractiva. Relación que lleva con discreción porque la simultanea con las que mantiene con Wanda Kozakiewicz y con Michelle Vian, la esposa del escritor, con la que seguirá muchos años. Al filósofo todo esto no parece generarle conflictos de ningún tipo en ningún momento. Es más, se conoce una anécdota ciertamente clarificadora al respecto. En cierta ocasión un secretario de Sartre, Jean Cau, cuya privilegiada posición cerca del filósofo le permitía ser testigo de las mentiras que Sartre espetaba a sus varias mujeres cuando las llamaba por teléfono una a continuación de la otra, no pudo por menos de comentarle: «me pregunto cómo se las arregla. Es una situación dura». A lo que Sartre le contestó, al parecer no demasiado consternado por la culpa: «En algunos casos hay que recurrir a un código moral transitorio». Tiempo después y ante la misma pregunta formulada por uno de sus biógrafos, Sartre fue todavía más explícito: «Les miento. Es más fácil y más decente». «¿A todas?». «A todas». «¿Incluso al Castor[50]?» «Sobre todo al Castor». Las respuestas cuadran con aquella rara (por poco frecuente) declaración suya en la que atribuía su éxito con las mujeres —respecto de las que, de acuerdo con el testimonio de Simone de Beauvoir, tendía a tener un sentimiento de superioridad— a «mis bellos discursos y que soy escritor».

Entiéndase bien esta consideración con la que estamos cerrando el epígrafe. No se trata de denunciar, con escandalizado remilgo, las estrategias de seducción que nuestro autor hubiera podido utilizar más o menos cínicamente (tal vez toda seducción contenga de manera inevitable alguna dosis de cinismo). Se trata de señalar que, con semejantes premisas, la condición de *contingentes* de todas sus relaciones con mujeres, lejos de ser algo problemático u objeto de reflexión (como hemos visto que sí le llega a ocurrir a Simone de Beauvoir), se desprende de manera prácticamente automática. Tal vez sea difícil, se podría añadir, que la condición *contingente* de una relación no dañe a una de las partes, concretamente a aquella que no ha podido evitar vivirla (a veces mediando engaño por la otra parte) como *necesaria*. Y no parece, en fin, que sea de recibo apelar a un *código moral transitorio* cuando lo que se tiene delante es algo mucho más real (y sangrante) que la mera (y

abstracta) contingencia: cuando es desesperación, dolor e incluso la propia vida, a la que algunas terminaron renunciando al conocer su condición de *innecesarias*.

Amor, ¿qué amor?

Simplificando de manera acaso excesiva el asunto, podríamos afirmar que Simone de Beauvoir habló mucho de sus amores, pero apenas nada del amor mismo. Por su parte, Sartre no habló nada de sus amores, y muy poco del amor en cuanto tal. El planteamiento no hace del todo justicia a nuestra autora, porque es cierto que en su obra más importante, *El segundo sexo*, la idea de amor está, como aquel que dice, omnipresente. Pero no es menos cierto que lo está más en negativo que en positivo, esto es, más para señalar lo que en nombre del amor se ha hecho con el propósito de mantener a la mujer en una situación de inferioridad y sojuzgamiento que para defender una nueva y propia idea del amor (a la vista de lo inservible de la categoría heredada), la cual, como mucho, nuestra autora se limita a anunciar. Lo hace hacia el final del segundo volumen, cuando señala las vías por las cuales las mujeres podrán liberarse de la opresión. En ese pasaje, tras dejar claro que liberar a las mujeres en ningún caso implica negar las relaciones con los hombres, señala que:

> […] la reciprocidad de sus relaciones no suprimirá los espejismos que engendra la división de los seres humanos en dos categorías diferentes: el deseo, la posesión, el amor [*sic*], las fantasías, la aventura. Y las palabras que nos conmueven, como dar, conquistar, unirse, mantendrán su sentido. Cuando sea abolida la esclavitud de la mitad de la humanidad y todo el sistema de hipocresía que implica, la «sección» de la humanidad revelará su auténtico significado y la pareja humana encontrará su verdadera forma[51].

El libro termina, significativamente, con una llamada a la fraternidad entre los dos sexos.

Son afirmaciones en extremo programáticas, muy de principio, cuya perspectiva filosófica última es de inspiración declaradamente sartreana, esto es, la perspectiva de una moral existencialista que considera, por decirlo con sus propias palabras, que «no hay más justificación de la existencia presente que su continua expansión hacia un futuro indefinidamente abierto». El problema de las mujeres es que a lo largo de la historia se les ha impedido esa trascendencia al considerarlas como lo otro de los varones, esto es, todo aquello que el hombre no quiere ser. Han visto reprimido el ejercicio de su libertad, obturado el camino hacia la propia trascendencia por la otra mitad del género humano, la cual, además de imponerles determinadas condiciones de vida, les ha impedido reconocerse a sí mismas en tanto que sujetos y les ha impuesto en su lugar determinadas imágenes a través, por ejemplo, de idealizaciones poéticas y artísticas.

Tales idealizaciones esconden, en realidad, un drama, que no es otro que «el conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que se afirma siempre

como lo esencial y las exigencias de una situación que constituye [a la mujer] como inesencial[52]». Que el lector decida si en la siguiente tesis —más allá de su valor intrínseco, por descontado— resuenan las propias circunstancias personales de Simone de Beauvoir: la única manera de que una pareja funcione consiste en que sus miembros no se obstinen en completarse el uno al otro, sino que se constituyan en dos sujetos autónomos que no dependan de su papel en la pareja para definirse como individuos. Optar por esta segunda vía significa enfrentarse frontalmente al orden existente —como bien sabía nuestra autora, por cierto—, pero no caben salidas individuales a un problema que concierne a todas. Es verdad que siempre ha habido mujeres dispuestas a intentarlo. Tantas que han llegado a tipificar una serie de figuras con las que Simone se muestra extremadamente crítica: la mujer narcisista, que cree en su valor y en su belleza; la mística, que se pliega a la voluntad de Dios, y la enamorada, que se somete a un hombre porque le adora. ¿Cuál sería el denominador común de las tres (más allá de la reiterada función práctica de impedir, a través de estrategias ligeramente diferentes, la reacción colectiva de las mujeres frente a la injusta desigualdad a la que cualquiera de ellas está sometida por el solo hecho de serlo)? El recurso a lo que Simone de Beauvoir denomina *sentimentalismo*, cuya auténtica valoración no podemos hacer sin regresar de nuevo a Sartre.

Porque es en Sartre, y concretamente en su texto de juventud *Bosquejo para una teoría de las emociones*[53] —en cierto modo prefigurado en sus aún más tempranos *La imaginación*[54] y *Lo imaginario*[55]— donde podemos encontrar las claves para interpretar adecuadamente los planteamientos de Simone de Beauvoir y, por supuesto, los suyos propios en relación con el tema del amor. Es ahí donde el filósofo francés aborda por vez primera de manera decidida el tema de las emociones. Y lo hace enfrentándose asimismo con alguno de los enfoques dominantes en la tradición precedente (y que, sin duda, sobreviven en muchas formas del denominado sentido común todavía vigente). Frente a todos los intentos de legitimar las emociones a base de vincularlas con el ámbito de lo inconsciente, Sartre va a destacar que la emoción es un modo de ser de la conciencia. Un modo que se da, que emerge, en unas determinadas circunstancias: cuando el mundo nos opone más dificultad de la que podemos soportar, cuando el *coeficiente de adversidad* que nos presenta sobrepasa nuestras fuerzas. Entonces lo que hacemos es tratar de vivir el mundo como si las relaciones de las cosas con su potencialidad no estuviesen reguladas por procesos deterministas.

Nos trasladamos de esta forma a un ámbito —el de la afectividad, en el que, como se subraya en *El segundo sexo*, siempre se ha invitado a instalarse a las mujeres— absolutamente *mágico*. Ahí intentamos operar sobre el mundo, cambiarlo, combatir sus peligros y sus obstáculos pero sin instrumentos ni utensilios. En palabras de Sartre, emprendemos «una modificación mágica del mundo», algo que es objeto de sus críticas porque implica renunciar a una relación auténtica con el mundo: la conciencia en tales situaciones «no tiene como fin el actuar realmente sobre el

objeto». Veamos, si no: la tristeza pasiva es exigencia de no-exigencia (que se acoge a un argumento que suele empezar declarando: «bastante tengo con lo que tengo para que encima…»), el miedo se convierte, en la propia expresión sartreana, en «fingido desvanecimiento»; la crisis emocional, en abandono de toda responsabilidad, y así sucesivamente…

Sostener que la emoción es un modo de ser de la conciencia implica renunciar a la retórica romántica —o *romanticoide*, también criticada por Simone de Beauvoir— de *pasiones que nos arrastran, nos obnubilan, nos hacen perder la conciencia,* precisamente porque la presunta pasión es ella misma un producto de la conciencia que surge cuando «el mundo de los utensilios desaparece repentinamente y en su lugar aparece el mundo mágico».

Sartre y Simone de Beauvoir presentan parecida evolución en el sentido de ir teorizando, aunque sea de manera tentativa, formas de intersubjetividad, de las que la amorosa constituiría una bien destacada.

En *El ser y la nada* se habla ya expresamente del amor. Quiere decirse: aparece la palabra «amor», aunque resulte discutible que el tratamiento de lo así llamado resulte satisfactorio. Por lo pronto, un lector que, entre ingenuo y despistado, le echara un primer vistazo al índice buscando la localización de este tema en el libro constataría que el término aparece una única vez, junto a «lenguaje» y a «masoquismo», para referirse a «la primera actitud hacia el prójimo» en el capítulo III («Las relaciones concretas con el otro») de la tercera parte. Lo menguado de la aparición no es casual ni carece de trascendencia. En realidad, lo amoroso parece interesar a Sartre solo en tanto que específica modalidad de unas relaciones humanas que, de salida, tiende a considerar como problemáticas.

En efecto, la existencia de los demás aparece ante nosotros inicialmente en clave de negación: la otra existencia es tal en cuanto no es la mía. Esta negación es «la estructura constitutiva del ser otro». Si planteamos la cosa a través del análisis del mecanismo de la mirada, como le gusta hacer a Sartre, diríamos: el otro es *objeto* de mi mirada y con ello se equipara a cualquier otro objeto como término de mi actividad. Ahora bien, lo específico de ese objeto *mirado* que es otra persona es que *nos puede devolver la mirada* (en la jerga más filosófica esto equivaldría a decir que el otro *nos puede negar*). Esta posibilidad no es mera anécdota: para Sartre no es necesario demostrar la existencia del otro, ya que se nos da de forma directa en el fenómeno del pudor. El pudor, en definitiva, es la situación en la que el sujeto se descubre en su condición de objeto de la atención de otro. Ahora bien, ¿cómo piensa la relación con los otros sujetos?

Dicha relación entre conciencias, en la medida en que se deja dibujar como negación radical recíproca, es pensada por Sartre en clave de conflicto. Porque cuando el otro nos devuelve la mirada, no solo adquirimos noticia de que tenemos delante un sujeto que se resiste a ser relegado a la condición de mero objeto, sino que sabemos que, al mirarnos, nos está objetualizando, esto es, nos está anulando como

sujetos. Hay, por tanto, una objetivación mutua que, sin embargo, no persigue convertir al otro en un mero objeto. El sujeto quiere dominar al otro como libertad, es decir, poseerlo a la vez como objeto y como libertad. En el amor es la libertad del otro lo que deseo asimilar. Al amar, yo exijo que la persona que yo amo exista solamente para elegirme a mí como objeto. Esto me convierte en una existencia querida por la entera libertad del otro. Queda pendiente dilucidar la forma de superar un conflicto que se entiende como constituyente, fundacional, entre sujetos. El hecho de que la intersubjetividad no implique un *estar con*, sino un *estar frente a* hace pensar que estamos más frente a una forma de afectividad que frente al amor propiamente dicho. En el fondo, que las situaciones propuestas por Sartre para visualizar la relación con el otro sean el temor, la vergüenza o el pudor, resulta por sí solo bastante indicativo de sus resistencias a pensar en términos de esa específica comunidad intersubjetiva a dos que funda la relación amorosa.

De nuevo aquí podríamos invitar al ejercicio de mirar de reojo la biografía del propio Sartre y constatar hasta qué punto en este discurso parecen resonar las circunstancias personales del autor. ¿O será que estas fueron en gran medida modeladas por sus convencimientos hasta un extremo que nos cuesta llegar a imaginar? Lo que sería como decir, ampliando el requerimiento a los dos: ¿pretendían legitimar con sus escritos las opciones personales que ambos habían ido tomando o, por el contrario, el drama de su vida (cuando lo hubo) tuvo que ver con ese inhumano empeño de colocar en el lecho de Procusto de sus propuestas teóricas las propias existencias? En el segundo caso, habría que ver un rasgo de mala fe: aquella modalidad de autoengaño en la que la valoración que el sujeto hace de sí mismo se basa en la propia imagen, convirtiéndose esta en el criterio al que dicho sujeto se adecua en todo momento.

Algún indicio de esto nos lo puede proporcionar la forma en la que Sartre asumió públicamente su vinculación con la Resistencia, cuyo balance fue, ciertamente, escaso. Por añadidura, al dejarse transformar en héroe de la Resistencia, Sartre hizo una elección que comprometía su vida posterior. La hipótesis se encuentra ratificada en una afirmación del propio Sartre en *El ser y la nada*: «Elegimos nuestro pasado a la luz de ciertos fines, pero desde ese momento se impone y nos devora». El asunto, llegados a este punto, es: ¿quedó la vida de Sartre (y, por extensión, la de Simone de Beauvoir) atrapada en este perverso juego de espejos —característico de la mala fe—, que le devolvía una imagen deformada de sí? ¿Terminó siendo esclavo de la idea de lo que le gustaría haber sido o de lo que se empeñaba en no haber sido nunca? En definitiva, yendo a parar a la cuestión que aquí nos interesa, el acuerdo bajo el que vivió su relación amorosa con Simone de Beauvoir ¿no estaba expresando más un modelo abstracto bajo el que le gustaba representarse que la forma veraz de materializar su amor?

Compromiso, ¿qué compromiso?

Acaso a la luz de esta hipótesis resulte algo más inteligible la paradoja según la cual aquellos que aparecían en su momento como apóstoles del compromiso en la esfera de lo público resultaran incapaces, ellos mismos, de establecer uno que los vinculara íntimamente. De no haber visto en lo precedente el abundante número de contradicciones, renuncios y mentiras (por no hablar de sus significativos silencios) en los que tanto Sartre como Simone de Beauvoir incurrieron a lo largo de su vida a este respecto, se podría sentir la tentación de interpretar que, en realidad, su aparente no-compromiso personal implicaba otro modelo de compromiso para la relación amorosa.

Tomemos las circunstancias personales señaladas como indicios reveladores de contradicciones teóricas de fondo, alguna de las cuales se deja formular en términos de preguntas como las siguientes: ¿Puede haber compromiso amoroso por parte de una persona como Sartre que o bien no habla apenas del amor o, cuando lo hace, es para desdeñarlo? Si la función del compromiso es articular el plano teórico con el vital, ¿cómo valorar que el autor de *El ser y la nada* nunca alcanzara a elaborar una moral —por más que se pasara la vida anunciándola—, e incluso, como hemos visto, llegara cínicamente a hablar de *moral provisional* para no asumir sus responsabilidades —él, que, por otro lado, tanto énfasis ponía en la responsabilidad— hacia terceras personas? ¿Era ese *compromiso-no-comprometido* de la pareja una forma de hacer de la necesidad virtud, dado que ninguno de los dos disponía de una consistente idea de amor que defender hasta el final (esto es, con la que comprometerse)?

En cierto modo se ha esbozado una respuesta a esta serie de preguntas. Aquel al que se ama, decíamos, es pensado en todo momento por Sartre como el detonante de un conflicto. El otro guarda el secreto de lo que soy y, en el gesto de guardarlo, me constituye en la medida en que «es para mí lo que me ha robado el ser y lo que hace que “haya” un ser que es el mío[56]». El otro es aquel que me impide ser a voluntad, ser *a la carta*. Es aquel contra el que se estrella mi mala fe. El que me deja en evidencia: el que se resiste, desde su libertad, a devolverme la imagen que yo deseo o necesito. El otro puede ser un obstáculo para esa particular modalidad de autoengaño —la mala fe— en la que la autoestima (el amor por la propia imagen) sustituye al amor propio (el amor por la realidad de uno mismo).

Quizá por eso se oponía Sartre a atribuirle al amado otra condición distinta a la de mero polo ontológico del yo: le hubiera obligado a tener que aceptarse y querer lo que realmente era. Y resulta como poco dudoso que nuestro filósofo estuviera en condiciones de hacerlo, esto es, de sustituir la autoestima por el amor propio. Entre otras cosas porque es difícil que de veras pueda amarse a sí mismo quien no ha amado, decididamente y sin reservas, a los demás. Y, a su vez, es difícil amar a los demás, en la medida en que el amor se sustenta en el ser, si uno no es capaz de aproximarse a ellos con la mirada limpia, liberada de la tutela de los prejuicios y las

imágenes previas (del tipo «las mujeres feas me enferman», que gustaba de repetir Sartre), con la generosidad de la lucidez, aceptando las virtudes y los defectos de los demás.

Acaso fuera demasiado para una persona que mantuvo relaciones tan complicadas en su pasado no ya solo con *los otros* en general, sino con las mujeres en particular. Todos aquellos episodios iluminan una deriva vital posterior siempre amenazada por la idea de fracaso. Porque es un fracaso la falta de autenticidad, que solo cabe combatir desde un convencimiento del que nuestro autor parecía carecer, el de que perseverar en el propio ser (mantenerse fiel a él), reconciliarse con la entraña de quien uno verdaderamente es, constituye la forma más noble de celebrar la vida. Sartre, a la vista está, apostó por otra deriva.

Todo lo cual en modo alguno equivale a cuestionar la veracidad de los sentimientos que Sartre y Simone de Beauvoir experimentaron el uno por el otro. Si acaso, pretende plantear una hipótesis que dé cuenta del origen de alguna de las dificultades que tuvieron para vivirlos plenamente. Pero las cosas que ambos escribieron en diferentes momentos y bajo diferentes registros no dejan margen para sospechar acerca de la intensidad de lo que sintieron. Sí la dejan en cambio para una cierta tristeza, nada conmiserativa ni paternalista por nuestra parte, que se hace inevitable en la hora de los adioses, cuando la amargura (no exenta de unas gotas de resentimiento) por tanto dolor inútil no consigue rebajar la grandeza de la despedida.

Ella, que había escrito «es espantoso no estar allí para consolar a alguien por la pena que le ocasionamos al abandonarlo; es espantoso que nos abandone y calle[57]», quiso estar cerca de él hasta el último momento. O, mejor dicho, más allá del último momento. Hazel Rowley nos ha dejado el relato de la impresionante escena que tuvo lugar en el hospital Broussais, en el que Sartre había sido ingresado, cuando Beauvoir se metió en la cama donde yacía el cadáver de su amor, aún caliente, y pasó esa última noche a su lado. Estremece, tras leerlo, volver a este pasaje de Sartre: «Si mueres, me acostaré pegada a ti y ahí me quedaré hasta el fin, sin comer ni beber; te pudrirás entre mis brazos y te amaré carroña: pues no se ama nada si no se ama todo[58]». Nunca nadie dio más exacto cumplimiento a un último anhelo.

Reflexión: el debate sobre el paternalismo

Dijimos que las emociones irrumpen allí donde la conciencia retrocede, donde el individuo se percibe incapaz de soportar el *coeficiente de adversidad* con el que le castiga el mundo, optando por refugiarse no tanto en la sinrazón como en una variante del pensamiento mágico. Quien está inmerso en una emoción no está *fuera de la conciencia*. Incluso la pasión más arrebatada no nos puede hace perder la conciencia del todo precisamente porque la emoción misma es un modo de ser de la conciencia que se constituye a partir de una determinada reflexión cómplice. No es, por tanto, el inmerso en la emoción alguien que, por ejemplo, no pueda argumentar o

proporcionar razones de sus actos, sino alguien que, desde el punto de vista de un tercero, no se encuentra en condiciones óptimas para decidir adecuadamente. ¿Qué hacer entonces en la tesitura de que esa persona, manifiestamente *disminuida* por una emoción —pero no por ello inhabilitada para dar cuenta de su conducta—, esté a punto de tomar una decisión que, desde fuera, aparece como de todo punto equivocada?

Si, como respuesta a la pregunta, nos inclinamos por la opción de intervenir para evitar esa equivocación, quedaríamos incursos bajo el rubro del paternalismo. Entenderemos que una conducta (o una norma) es paternalista si, y solo si, se realiza (o establece), en primer lugar, con el fin de obtener un bien para una persona o grupo de personas y, en segundo, sin contar con la aceptación de la persona o personas afectadas (es decir, de los presuntos beneficiarios).

El afectado por la conducta paternalista es, de acuerdo con la expresión de Ernesto Garzón[59], un *incompetente básico*, esto es, alguien que no se encuentra en condiciones de decidir acerca de lo que le conviene o necesita.

No cuesta encontrar casos de incompetentes básicos inequívocos. Se da por descontado que la enfermera administrará, sin que eso ni al más escrupuloso le plantee problema alguno, el medicamento al anciano con demencia senil que se niegue a tomarlo. Pero esta aparente claridad no debiera esconder el hecho de que hay otras situaciones sin duda más borrosas que son las que pueden dejar a la vista el mecanismo por el que se rige el concepto de paternalismo y, en esa misma medida, permitir impugnarlo.

De momento podemos constatar que a lo largo de la historia aquellos que han ido siendo considerados por una u otra razón incompetentes básicos han ido variando, incluso de forma escandalosa. Y si hay grados en el escándalo (que los hay), podríamos poner el caso del larguísimo, inacabable (hasta el punto de que a fecha de hoy en muchos lugares del planeta está lejos de haber terminado) período de la humanidad en el que la mitad de la misma, esto es, la totalidad de las mujeres, era considerada a múltiples efectos un colectivo de incompetentes básicos.

¿Quién establece la condición de incompetente básico? Porque aunque uno intente por todos los medios no deslizarse hacia argumentaciones demasiado rotundas, que pudieran llegar a parecer fronterizas con la demagogia, resulta imposible dejar de constatar que en el pasado los sanatorios mentales estuvieron abarrotados de personas que hoy bajo ningún concepto serían ingresadas en tales lugares. O que era el poder eclesiástico el que dictaminaba la mencionada condición (con el objeto de enviar a continuación a la hoguera) para gentes con conductas anómalas.

Parece claro, pues, que el ejercicio del paternalismo constituye un efecto de —que al mismo tiempo funda y da contenido a— la autoridad. El ejercicio de la autoridad tiende a legitimarse revistiéndose de los ropajes del paternalismo o, lo que viene a ser lo mismo apenas con otras palabras, acogiéndose al viejo argumento de

«es por tu bien…». Sin olvidar, por descontado, la otra cara de la moneda, a saber, que ha sido en muchos momentos de la historia una actitud paternalista por parte de los poderes públicos la que ha permitido ir corrigiendo desigualdades, injusticias que de haber sido dejadas al albur de las voluntades individuales probablemente se hubieran perpetuado indefinidamente. ¿Casos? Cuantos se quiera. Sin ir más lejos, todos aquellos sobre los que hoy pretenden intervenir las políticas de «acción positiva» (más conocida por «discriminación positiva»).

¿Nos alejan estas últimas consideraciones del motivo inicial de la presente reflexión? ¿En qué sentido anunciábamos al principio de la misma que las situaciones emotivas (con las amorosas en un lugar destacado) pueden ser analizadas a la luz de la problemática suscitada en el debate acerca del paternalismo? Probablemente haya sido un autor que abordaremos en el último capítulo, Michel Foucault, quien ha proporcionado los materiales de mayor utilidad para responder a ambas preguntas, examinando desde una perspectiva histórica figuras como la del *loco*, que hoy, de forma aparentemente *espontánea*, tendemos a considerar casi como el paradigma del incompetente básico. Y ha observado no solo el carácter de construcción social interesada del concepto de locura, sino, sobre todo, el diferente signo, la diferente consideración pública que en diferentes momentos de la historia han tenido tanto el loco como otras figuras análogas. En parte lo empezamos a ver al hablar de Platón, pero ahora podemos recuperar aquella idea en mejores condiciones: la *manía* de los griegos estaba asociada al enamoramiento, a la poesía y a las prácticas religiosas. No solo la figura de la sacerdotisa o el poeta sino también la del enamorado aparecía revestida de un considerable prestigio social. Eran locos, sí, pero locos elegidos por un dios que los había trastornado. Su locura, en consecuencia, era pasión, inspiración, delirio profético.

Frente a esto, probablemente lo más correcto que cabría decir para señalar la diferencia respecto a la situación actual es que nosotros no terminamos de saber a qué carta quedarnos, excepción hecha de la enfermedad mental, de la que se ha hecho cargo decididamente el discurso de la psiquiatría. Pero si pensamos en el caso de los enamorados, parece claro que nuestra sociedad tiende a considerarlos o no incompetentes básicos más por las consecuencias de sus acciones que por sus acciones mismas. Si aquellas resultan institucionalmente aceptables, los errores de perspectiva de los protagonistas tienden a ser juzgados no solo como inocuos, sino incluso como necesarios (por no decir positivos). De tal manera que a nadie se le ocurriría, pongamos por caso, preocuparse en el transcurso de una ceremonia nupcial por el hecho de que los contrayentes, cegados de amor, creyeran ver el uno en el otro dones interiores o exteriores que a un observador imparcial se le antojaran más que dudosos. En tal caso, a buen seguro dicho observador tendería a manifestar, en un alarde de condescendiente consecuencialismo: «mientras sean felices…». En tanto que si, por el contrario, esa misma ceguera de amor les llevara a cometer *locuras*, esto es, poner su vida patas arriba, deshaciendo un hogar, poniendo en peligro sus

bienes u otras catástrofes parecidas, lo más probable es que, de estar en su mano, el presunto observador imparcial de hace un momento intentara incluso incapacitarlos (esto es, declararlos incompetentes básicos desde un punto de vista legal). Nuestra sociedad, en efecto, no parece acabar de saber a este respecto a qué carta quedarse con los enamorados. Pero, en todo caso, mientras de puertas para afuera los jalea abiertamente, de puertas para adentro da la sensación de que no se fía ni un pelo de ellos. Desde luego, Sartre en sus libros parecía desconfiar mucho. Con todo lo que él había vivido. ¿O tal vez era precisamente por ello?

7
«¿QUÉ VOY A HACER SIN TI?»
HANNAH ARENDT, EL PENSAMIENTO Y LA SOLEDAD

Podríamos encabalgar este capítulo con el anterior de manera anecdótica, aludiendo a la opinión que sabemos que tenía Hannah Arendt de la pareja de la que acabamos de hablar. Cuando, en vísperas de la Navidad de 1964, Mary McCarthy, molesta por los problemas que encontraba en Francia para publicar un artículo crítico con Sartre, le escribe a su amiga refiriéndole el episodio, esta reacciona con inocultable irritación: «Acabo de leer *Las palabras* y me enfadé tanto que casi me pongo a escribir una nota acerca de esta complicadísima sarta de mentiras. […] Sartre […] dice "verdades" escandalosas en apariencia con un tono de gran sinceridad, para ocultar mejor lo que realmente sucedió». Y, tras aludir duramente a su cuestionada participación en la Resistencia, la emprende con el otro miembro de la pareja en unos términos no muy alejados de los que aquí se han planteado hace pocas páginas: «Voy a leer *Les confessions* de Simone, por los chismes, pero también porque esta clase de mala fe [*sic*] se convierte en algo fascinante[1]».

No cabe rebajar la importancia del tono apelando a una reacción poco reflexiva o cosa parecida: hacía tiempo que Arendt pensaba lo mismo. William Phillips, director de *Partisan Review*, ha relatado una anécdota que él mismo protagonizó y que viene perfectamente a cuento a este respecto. Después de un encuentro con Simone de Beauvoir, en 1947, le comentó a Arendt lo sorprendido que estaba de la «infinidad de tonterías» que Beauvoir podía decir sobre Norteamérica. La respuesta de su interlocutora fue demoledora: «El problema, William, es que usted no se da cuenta de que ella no es muy inteligente. En vez de discutir con ella, mejor sería que la cortejara[2]».

Sin duda en este rechazo se mezclan a partes desiguales lo personal con lo doctrinal y con lo político. Es cierto que Arendt fue siempre sensible a la problemática existencialista (leyó con entusiasmo *La náusea* durante su estancia, en los años treinta, en París y entabló relación de amistad personal con Sartre), atendió a sus planteamientos y consideró valiosas sus propuestas (de hecho, la de Kierkegaard fue una de las lecturas más decisivas de su juventud), y es esa sensibilidad la que le

hace ser respetuosa con las ideas de la pareja que acabamos de analizar. Pero parece claro que hay algo que enerva a Arendt en lo que pudiéramos llamar el uso público que ellos hacen tanto de la filosofía como de su relación amorosa. Solo así se comprende la dureza con la que se refiere a ellos:

> Estuve leyendo durante semanas *La force des choses*, de Beauvoir, me servía de pastilla para dormir. Es uno de los libros más cómicos que he leído en años. Es increíble que nadie se haya percatado de ello. Con todo lo que me desagrada Sartre, es como si estuviera siendo castigado por todos sus pecados con esta especie de cruz.

Ocupan el poder y son los que mandan: esto los convierte en extremadamente antipáticos a los ojos de Arendt. Pero ni siquiera tan fundado motivo le impide a nuestra autora experimentar un fondo de piedad hacia la pensadora francesa: «el amor indudable que ella siente por él es la única circunstancia atenuante en la "causa contra ella", realmente muy conmovedor[3]». Tal vez porque haya algo en la idea arendtiana de amor —a pesar de que tampoco nuestra autora le dedicara una enorme cantidad de páginas a este asunto— que le permitía a ella, siquiera fuera fugazmente, comprenderlos y que a nosotros nos proporciona una clave de sentido para proyectar retrospectivamente sobre la manera en que Sartre y Simone de Beauvoir vivieron su extraña pasión.

Peripecia vital

Hannah (en realidad, Johanna) Arendt nace en Linden, cerca de Hannover, el 14 de octubre 1906, en el seno de una familia de comerciantes judíos de origen ruso que se traslada a Könisberg (ciudad natal de Kant) apenas tres años después. Aunque los padres, Paul Arendt y Martha Cohn, disfrutan de una posición acomodada (él es ingeniero y trabaja en una compañía de equipamiento eléctrico), no puede decirse que fueran ricos. El bisabuelo materno, llegado desde Lituania medio siglo antes, había establecido un negocio de importación de té ruso que, con el paso del tiempo, se había convertido en la mayor empresa de la ciudad, pero las crisis económicas causadas por la Primera Guerra Mundial terminaron por poner en relativos aprietos a la familia.

La condición judía de Arendt va a constituir un elemento clave en su biografía. Esto no parece que pueda ser objeto de discusión (de hecho, ella misma le había manifestado a Scholem que «siempre he considerado mi condición judía como uno de los datos incontrovertibles de mi vida, y acerca de tales facticidades nunca he deseado cambiar nada ni rechazar nada[4]»), máxime si el dato lo inscribimos en el contexto de la situación europea en aquellos años, los momentos históricos que le van a tocar vivir a nuestra autora y los difíciles episodios personales en los que se verá envuelta. Lo que no obsta para reconocer que su relación con el mundo judío fue en todo momento compleja, complejidad en cierta forma *heredada*.

Quiere decirse que la peculiar inscripción de Arendt en ese mundo le venía, en buena medida, de familia. Su abuelo había sido presidente de la comunidad judía liberal y mantenía reticencias críticas con los sionistas. Los padres de Hannah habían sido socialistas activos —a pesar de la prohibición— en su juventud y probablemente sea en esta clave —más de rebeldía consciente y de reivindicación de su dignidad como ciudadanos que de específica simpatía hacia el mundo judío— como se deban entender algunas de las actitudes de Arendt, según ella misma ha referido: «Mi madre era judía, por supuesto. ¡Jamás me hubiese bautizado! Supongo que me hubiese abofeteado si se hubiera enterado de que yo negase ser judía. Algo así hubiera sido inconcebible[5]».

En efecto, los principios que le inculca su madre (hay que tener presente que el padre muere tempranamente, víctima de una sífilis contraída en su juventud, en 1913, cuando Hannah apenas contaba siete años) parecen estar más bien relacionados con una visión progresista de la vida («para ella la cuestión de ser judía no desempeñaba ningún papel», sabemos por su hija), en la que no cabe ni la sumisión ni la intimidación («mi madre mantuvo siempre la postura de que no había que humillarse, de que había que defenderse»). No hay que olvidar que Martha, además de haber simpatizado, como su marido, con las ideas socialistas también había compartido con él los ideales goetheanos de la *Bildungs-elite* (élite cultivada) alemana, de la que sentía formar parte y que, en sintonía con el creciente interés de la época por la educación de los hijos, ponía especial atención en el desarrollo armónico de su personalidad en lo físico, psíquico y espiritual. Nuestra autora ha recordado las instrucciones recibidas en casa: si su profesor se permitía comentarios antisemitas «yo debía ponerme en pie inmediatamente, abandonar el aula, irme a casa e informar exactamente de lo ocurrido. Entonces mi madre escribía una de sus muchas cartas, y para mí el asunto […] quedaba resuelto[6]». Se trataba, en definitiva, de una cuestión de dignidad. Y en cierto modo también, por qué no decirlo, de orgullo.

Tales actitudes se diría que acaban conformando profundamente la personalidad de la joven Hannah. Tras finalizar sus estudios de bachillerato y asistir a diversos cursos universitarios, los comentarios de Ernst Grumach, a la sazón pareja de su gran amiga Anne Mendelssohn, descendiente del compositor Felix Mendelssohn, deciden a la inquieta y ávida Hannah a trasladarse a Marburgo para estudiar con un joven profesor de filosofía llamado Martin Heidegger, que aún no ha publicado ningún trabajo importante pero que por lo visto tiene fascinados a sus alumnos.

Entusiasta y chispeante de vitalidad, aquella muchacha apodada «la Verde» porque a menudo vestía de ese color, con el pelo cortado a lo *garçon* (siguiendo la nueva moda) y de una intensa personalidad llega a Marburgo en el otoño de 1924. Su presencia no podía pasar desapercibida. En esa pequeña ciudad entra en contacto con un antiguo asistente de Husserl en Friburgo al que se conoce ya como «el Mago de Mekirch», quien, por su parte, es en aquel momento una figura emergente de la filosofía alemana. Heidegger fascina a sus alumnos con una propuesta filosófica que

sobresale de la vulgaridad reinante. El motivo de tal fascinación en gran medida tiene que ver con el hecho de que —al igual que Jaspers, por cierto, con quien comparte la inspiración fenomenológica— aparece a los ojos de sus jóvenes interlocutores como un rebelde que lucha contra la mediocridad imperante en la enseñanza de la filosofía, combatiendo la rancia erudición o el mero *reconstructivismo* de los grandes sistemas filosóficos.

En 1925 Arendt estudia un semestre con Husserl en Friburgo. Luego —según parece por recomendación del propio Heidegger— se traslada a Heidelberg para realizar su tesis doctoral sobre el concepto de amor en san Agustín bajo la dirección de Karl Jaspers, tesis que finaliza en 1929.

Al evocar el círculo de filósofos en el que se movía Arendt a la edad de dieciocho años, se constata que lo que tenía en común con Hans Jonas, Kart Löwith, Hans-Georg Gadamer o Gerhar Nebel era que todos eran apolíticos. La única excepción la constituía el futuro marido de Hannah, Günter Stern, hijo de una pareja de conocidos psicólogos de Könisberg, William y Clara Stern, con quien acabaría casándose en 1929 y que políticamente se identificaba con los teóricos críticos de la sociedad, manteniendo una orientación izquierdista.

Lo que va a precipitar la politización de Arendt va a ser otro tipo de factores. El clima antisemita en Alemania se va haciendo por aquellos años cada vez más irrespirable. A causa de su origen judío se ve inhabilitada para el ejercicio de la docencia, y en cierto modo esa es la gota que colma el vaso y la lleva a alinearse del lado de los sionistas. Empieza a ocuparse de quienes comparten con ella origen judío y les da refugio en Berlín, para luego facilitarles la huida hacia Francia. Ella misma, en 1933, huye a París, después de haberlo hecho su marido, tras encontrar la Gestapo su nombre en la agenda de Bertolt Brecht.

En París continúa trabajando, ahora ya como secretaria general de las Juventudes de la Aliyah, una organización sionista que ayudaba a los refugiados jóvenes a prepararse para vivir en Palestina, y se encargaba de que los hijos de los exiliados pudieran viajar allí. En 1936 se separa de Stern, quien marcha a Nueva York, y al año siguiente se divorcia. En 1937 es desposeída de la ciudadanía alemana. Conoce a Heinrich Blücher, comunista y activista alemán exiliado, con quien se casará en 1940. Entre 1938 y 1939 trabaja, siempre en París, para la Jewish Agency. Cuando estalla la guerra en 1939, los judíos dejan de estar seguros en Francia. Las propias autoridades francesas hacen un llamamiento a través de la prensa a la mayoría de «extranjeros de origen alemán» para ser deportados. Tras una semana en los terrenos de un velódromo de París, es trasladada al campo de internamiento de Gurs, de donde consigue escapar aprovechando que la vigilancia francesa había disminuido temporalmente debido a la toma de París por la Wehrmacht y su avance hacia el sur. Ante este estado de cosas, decide abandonar el país junto con su marido. Tras unos meses como prófugos, el matrimonio gestiona y obtiene el visado que les permite emigrar. En enero de 1941 parten hacia Lisboa a través de los Pirineos, para luego

emprender viaje rumbo a los Estados Unidos en compañía de Martha, la madre de Hannah.

Una vez llegada a su destino, consigue un trabajo como columnista en *Aufbau*, periódico neoyorquino en lengua alemana desde el cual permanece vinculada a la causa judía. En 1944 publica *El judío como paria y la tradición oculta*[7]. Entre 1944 y 1946 investiga para la Comission on European Jewish Cultural Reconstruction, asociación de la cual pasará a ser directora entre 1948 y 1952, tarea que simultanea con su trabajo como lectora-jefe de la editorial Schocken (su tarea más importante durante esta etapa es la edición de los diarios de Kafka) y con sus clases en el Brooklyn College. En 1949, un año después de la muerte de su madre, termina la redacción de su monumental investigación *Los orígenes del totalitarismo*[8], que aparecerá publicada dos años después y obtendrá el Premio Nacional de Literatura del Instituto Nacional de las Artes y las Letras. A este libro seguirán otros tres, que verán la luz entre 1958 y 1962: *Entre pasado y futuro*[9], *La condición humana*[10] y *Sobre la revolución*[11]. También en este mismo período, concretamente en 1958, publica por fin la biografía sobre Rahel Vernhagen que llevaba diez años escrita. En 1951 obtiene, tras catorce años como apátrida, la nacionalidad norteamericana.

Durante esa década se produce su inscripción en la universidad norteamericana, impartiendo cursos en Princeton, Harvard, California, Columbia, Notre Dame… En 1961 viaja a Jerusalén como corresponsal del *New Yorker* para cubrir el juicio de Eichmann. Sus reflexiones sobre dicho juicio aparecen publicadas primero como artículos y luego en forma de libro en 1963 bajo el título *Eichmann en Jerusalén* y el muy significativo subtítulo *Sobre la banalidad del mal*[12]. En el período que va de 1963 a 1967 enseña en Chicago y Nueva York, de donde ya no se moverá. Durante estos últimos años publica dos libros importantes en su trayectoria: en 1968, *Hombres en tiempos de oscuridad*[13] y en 1970, año en el que fallece su marido, Heinrich Blücher, *Sobre la violencia*[14]. Continúa, además, publicando artículos y ensayos en las revistas más prestigiosas de su especialidad (*Partisan Review*, *Nomos*, *The Review of Politics*, *Daedalus…*). La figura de Hannah Arendt empieza a ser reconocida internacionalmente. Un infarto acabará con su vida el 4 de diciembre de 1975.

En el funeral celebrado el 8 de diciembre en la capilla del hospital Riverside Memorial pronunciaron sendos discursos Mary McCarthy y Hans Jonas. Las palabras de ella certifican la exactitud con la que él había descrito a Hannah Arendt en sus *Memorias*:

> Era una mujer bella, atractiva, seductora, femenina. […] Sobre todo tenía unos ojos brillantes, que centelleaban como estrellas cuando estaba feliz o apasionada, pero también eran como estanques oscuros, profundos y alejados en su interioridad. Hannah tenía algo de impenetrable que parecía reposar en la profundidad pensativa de sus ojos[15].

Jonas, algo más contenido, prefirió formularlo con una dolorosa sencillez: «Hoy somos un poco más pobres sin ti. Sin tu calidez, el mundo es un lugar más frío[16]».

No es fácil resistirse a la tentación de escribir que Hannah Arendt tuvo dos maridos y un gran amor, pero lo cierto es que ceder a dicha tentación implicaría faltar a la verdad. Arendt, en efecto, contrajo matrimonio en dos ocasiones, pero sería del todo injusto considerar a esos hombres como personajes secundarios en su vida, como seres que no desempeñaron ningún papel digno de mención, especialmente si se les compara con la formidable figura de Heidegger.

El primer marido, Günter Stern, pertenecía al círculo estudiantil de amigos de Arendt desde la época de Marburgo, como quedó dicho. Al igual que ella, procedía de una familia judía completamente asimilada y sus padres eran muy conocidos gracias a sus investigaciones sobre psicología infantil. También había sido alumno de Heidegger (había asistido en calidad de estudiante posgraduado a su seminario) y, como asimismo quedó consignado, sus posiciones políticas eran inequívocamente izquierdistas. A la pareja le toca vivir unos años ciertamente complicados y difíciles, tanto desde el punto de vista económico como político, buena parte de los cuales los pasa en Berlín. Mientras ella aporta la pequeña cantidad mensual que le proporciona una beca concedida por la Asociación de Ayuda para la Ciencia Alemana (gracias, entre otras cosas, a un informe muy elogioso de Heidegger) para financiar una investigación sobre el romanticismo alemán, que será el germen de su libro sobre Rahel Varnhagen, Stern se ve obligado a ganarse la vida escribiendo en la revista cultural de la Bolsa berlinesa (*Börsen-Courier*), trabajo para el que terminará utilizando el pseudónimo de «Anders», que algunos interpretan como profundamente significativo: el temor a ser identificado con el padre y, en ese sentido, minusvalorado por sí mismo estaría expresando una autopercepción de Stern/Anders que quizá desempeñara algún papel en sus problemas con Arendt. A juicio de Jonas, Günter era consciente —y estaba ilusionado por ello— de haber encontrado una gran compañera, pero «no se dio cuenta de que ella era superior ni de que seguía desarrollándose al margen de él[17]», cosa que, aunque se haría evidente al llegar a París, donde Arendt se convertiría en una figura muy admirada por los inmigrantes parisinos, ya empezaba a resultar patente antes. De hecho, entre sus colegas sionistas Hannah Arendt era muy admirada por su capacidad intelectual, mientras que Stern nunca alcanzó una reputación paralela, sin que se cumplieran sus expectativas juveniles de convertirse en filósofo.

En todo caso, sabemos por los documentos de su divorcio que, aunque en la capital francesa aparecieran en público como un matrimonio, su vida conyugal íntima había dejado de existir en 1933 (Hannah Arendt admitirá tiempo después que llegó a no poder soportar la presencia física de él). Se podría decir que la trascendencia histórica del momento puso a prueba la solidez de la pareja. Una pareja que, en teoría, parecía tener todos los números para mantener una relación fluida, armoniosa y estable: se habían conocido siendo ambos unos estudiantes sobresalientes, con

brillantes perspectivas por delante, eran capaces de una comunicación intelectual intensa (ambos escribieron críticas del libro *Ideología y utopía*, de Karl Mannheim, y fueron coautores de un artículo sobre las *Elegías de Duino*, de Rilke, amén de compartir lecturas como las de Marx, Lenin o Trotsky) y, en el plano personal, Arendt ha testimoniado que él fue siempre un hombre amable y generoso hacia ella.

¿Qué pasó, entonces? Probablemente el detonante de todo —un *todo* inevitablemente complejo y heterogéneo, como no puede ser de otra manera en una relación de pareja— fuera la diferente valoración que cada uno de ellos hizo de la situación alemana del momento y, muy en especial, de la respuesta que a la misma daba el sionismo. Arendt se resuelve a huir de Alemania no solo debido a su detención, sino también por la tibia reacción de los intelectuales de su entorno, tibieza de la que en algún sentido habría participado su propio marido.

Difícil determinar qué es causa y qué es efecto de qué, pero lo cierto es que la discrepancia histórico-política permite intuir diferencias de otro orden y, probablemente, mayor calado: tal vez lo más significativo de lo que quedaba fuera, no ya de sus conversaciones, sino de su propia vida en común, era toda una muy honda dimensión de la intimidad espiritual arendtiana. Günter nunca supo que entre los libros de notas de su mujer había uno lleno de poemas y apuntes poéticos. De la relación de todo lo soslayado parece desprenderse una conclusión: Stern/Anders quedó marginado de los pensamientos y experiencias más íntimos de su esposa. O, por plantearlo en los brillantes términos propuestos por Elizabeth Young-Bruehl, «él era el compañero de las horas diurnas, pero no el de las noches de sus sueños[18]». A partir de ahí, el desenlace quedaba anunciado, resultaba poco menos que inexorable y, en el momento en el que el Yo diurno de Arendt se convirtió para él en algo cuestionable, se abrió entre ambos un abismo.

Para que el abismo pudiera abrirse, podrá objetar alguien, debía preexistir una profunda grieta, y probablemente no le falte razón a quien argumente así. De hecho, recién instalada en Berlín con Günter, en la época en la que todos sus amigos la creían enamorada, le había escrito a escondidas a Heidegger:

> No me olvides, ni olvides hasta qué punto sé viva y profundamente que nuestro amor se ha convertido en la bendición de mi vida. Es una certeza inquebrantable, incluso hoy, en que yo, que no sabía estar quieta, he encontrado arraigo y pertenencia junto a un hombre que quizás sea de quien menos lo hubieras esperado[19].

Y cuando, casi dos décadas después, regresa a Europa, le escribe una asombrosa carta a Elfride, esposa del filósofo, y le confiesa que se había sentido tan desgraciada al abandonar Marburgo que había decidido no volver a amar a ningún hombre en su vida, cosa que no le impidió casarse «con el primero que llegó, sin amarle[20]».

Hay algo de extraño, ciertamente, en esta sostenida consideración negativa de Arendt hacia su primer marido. Günter es el gran ausente en la historia de la vida de Hannah, sin que quepa alegar en descargo de ella que no fuera bien tratada por él, o

que terminara por resultar un personaje irrelevante que no ejerció influencia alguna sobre su pensamiento. Respecto a lo primero, bastará con recordar las palabras de Jonas, quien, tras señalar que el matrimonio se había disuelto con gran pesar de Günter, que era muy dependiente de Hannah, escribe: «Eso quedó de manifiesto cuando murió Hannah. Las cartas suyas que recibía entonces parecían las de un esposo que llorase la muerte de su mujer. Era inconsolable. […] estaba profundamente afectado por su muerte y lo vivió como la pérdida definitiva de la mujer a la que más había amado[21]». Menos aún cabe alegar algo parecido a la irrelevancia teórica de Günter. De hecho, no resultaría del todo desacertado constatar que algunos de los conceptos planteados tempranamente por este en textos de finales de los años veinte y principios de los treinta serán retomados por Arendt y convenientemente desarrollados, tras la preceptiva revisión y ajuste, en su gran obra *La condición humana*.

A su segundo marido, Heinrich Blücher (1899-1970), Hannah Arendt lo conoce en París a principios de la primavera de 1936. Había nacido en Berlín, en el seno de una familia humilde. Creció sin padre, como Hannah, y su madre, modista, ganaba lo imprescindible para sí y para su hijo. Con grandes esfuerzos consiguió que Heinrich comenzara los estudios de maestro, que se vieron interrumpidos por el estallido de la Primera Guerra Mundial. Terminada esta, y en medio de un ambiente revolucionario, inició un decidido y agitado compromiso político. Blücher se vio obligado a escapar de Alemania por sus ideas comunistas. Lo hizo a través de la frontera checoslovaca y llegó a París en el invierno de 1933-1934.

En el momento en el que, poco más de dos años después de su llegada, conoce a Arendt, Blücher permanece todavía en una situación «tan ilegal que no sabía donde vivía». Sobrevivía gracias a la generosidad de los amigos. Desde fuera cabría pensar en los varios paralelismos entre Arendt y Blücher: exiliados de Alemania por causa de sus ideas, hijos únicos huérfanos de padre, apasionados por la filosofía, la literatura y el arte, y, por añadidura, casados ambos. Pero los paralelismos no conseguían ocultar profundas diferencias: ella era una académica de origen burgués; él, un autodidacta de origen proletario, ateo, en cualquier caso, pero no judío. Está claro que en el balance final terminaron pesando más los primeros que las segundas, por más que no habría que minusvalorar estas últimas. Cuando Jonas visitó por vez primera al matrimonio en Nueva York tuvo una reacción poco favorable hacia él, como reconoce en sus *Memorias*: «Heinrich Blücher […], según mi primera impresión, no era más que su apéndice. […] En comparación con Günter Anders no me parecía la elección más acertada[22]».

Pero el caso es que, al margen de mínimas reticencias iniciales, pronto saltó la chispa entre ambos. Tras la huida de Günter a América en junio de 1936, Arendt organiza una cena en el apartamento que hasta entonces había compartido el matrimonio, cena a la que asiste Blücher. A partir de ese momento empezarán a deshacerse aquellas mínimas reticencias y dará comienzo una relación que solo

terminará con la muerte de Blücher, en 1970. Cuando tres meses después de dicho encuentro, en agosto de 1936, ella viaja a Ginebra para participar en el Congreso Mundial Judío, la correspondencia que mantienen adopta ya un signo inequívocamente amoroso, y cuando él, que se refiere a ella como «mi reina», le dice: «en vistas de tu ausencia no hay motivos para el buen humor», la respuesta que obtiene de su corresponsal apenas deja resquicio para la duda: «te amo; tú ya lo sabías en París, como lo sabía yo también. Si no lo decía era porque temía las consecuencias. Y lo que hoy puedo decir al respecto es: intentémoslo, hagámoslo por nuestro amor[23]».

Apenas tardan en empezar a vivir juntos y de inmediato Arendt se da cuenta del acierto de su decisión. Así, cuando al año siguiente vuelve a viajar a Ginebra para reunirse con su madre, le escribe a Blücher: «Queridísimo: lo único bueno es que ahora veo claramente lo mucho que te pertenezco[24]». Sin duda aquel hombre le aportaba algo que para su equilibrio personal resultaba extremadamente importante, a saber, un sentimiento de seguridad. Tras las experiencias fallidas por diversos motivos con Heidegger y Stern/Anders, Blücher representa por vez primera en su vida la posibilidad de amar sin tener que renunciar a una parte fundamental de sí misma. Con este hombre se desvanece un miedo arcaico que la había atenazado desde la muerte de su padre («cuando te conocí me desembaracé finalmente de ese miedo de niña que aún me habitaba en la edad adulta[25]»), lo que le constata con asombrado gozo en esos mismos días: «aún hoy me parece imposible haber conseguido las dos cosas que anhelaba, el “gran amor” y seguir manteniendo la identidad como persona. Y solo tengo lo primero desde que también tengo lo segundo. Ahora sé, por fin, lo que significa ser feliz[26]».

Definitivamente, Jonas había errado en su diagnóstico (como él mismo no tendría inconveniente en reconocer: «con el paso de los años me di cuenta de que [Blücher] significaba mucho para ella y de que era verdaderamente un matrimonio enamorado[27]»). En efecto, *eso* que significaba su nuevo amor constituía una particular y específica articulación de diversos elementos: bondad, inteligencia, pero también una «absoluta independencia de todo y de todos», como afirma Arendt en su correspondencia con Blücher[28]. El mismo rasgo este último que él valoraba en grado sumo en ella, incorporando un matiz ciertamente relevante: «Tú eres tan independiente y libre como yo puedo apreciarlo si te tomo en tanto persona, y tan dependiente como yo te quiero en tanto mujer[29]». Es más que probable que a más de uno (y, sobre todo, *una*) el matiz final introducido por Blücher le provoque un respingo irritado, pero hay que decir que no consta que a la destinataria de la carta se lo provocara, que es, a fin de cuentas, lo que en este contexto verdaderamente importa. Y no se lo provocó porque ella tenía sus propias ideas al respecto, no siempre en consonancia con las que algunos (y, sobre todo, *algunas*) desearían desde el presente que hubiera tenido.

Parece claro, en todo caso, que en la relación con Blücher las piezas del corazón arendtiano, desordenadas por diferentes motivos en sus relaciones anteriores, se reordenan. Frente a la relación *diurna* con Anders y la *nocturna* con Heidegger (a la que nos referiremos de inmediato), Blücher le ofrece una posibilidad liberadora: poder amar por fin sin miedo. ¿Y a qué le tenía miedo Arendt? A disolverse en el amor. Este había sido, sin duda, su desgarrado conflicto: por un lado, había estado siempre persuadida de que solo el amor podía procurarle la sensación de existir realmente, pero, por otro, era consciente de que ese mismo amor podía acabar devorándola. El vínculo que estableció con Blücher consiguió anudar ambas dimensiones. La pasión que, por lo que sabemos, existía entre ambos adoptó la forma adecuada para que no se volviera contra ellos: la conversación conectaba esa pasión personal con la otra pasión que les constituía (sobre todo a ella): la pasión intelectual. La conversación les permitía amarse a través de las palabras y de las ideas. La sencillez con la que él le relata a su amigo berlinés Peter Huber el contenido de su felicidad es suficientemente elocuente por sí sola: «Cada uno hacemos nuestro trabajo y después nos reunimos para debatirlo». Poder hacer esto le permite asegurar que por fin había encontrado a la compañera que había estado buscando toda su vida, y en sentido análogo se pronunció reiteradamente Arendt. O, si se prefiere formular esto mismo a la manera en que lo ha hecho Julia Kristeva, Blücher se convirtió en «el amante, el amigo, el esposo, el hermano y el padre[30]». Todo a la vez y sin (demasiados) problemas. No es poco, ciertamente.

Por supuesto que a todos estos elementos de naturaleza fundamentalmente personal cabría añadir otros de carácter ideológico o político. Es cierto, pongamos por caso, que él le abrió los ojos a dimensiones de lo real a las que hasta el momento de conocerle había prestado relativamente poca atención. Así, como ha señalado Young-Bruehl, el interés de Hannah Arendt por la acción política tal vez no hubiera sido nunca lo profundo que llegó a ser si no hubiera conocido y no se hubiese casado con un animal político en grado sumo como Heinrich Blücher[31]. Como también es cierto, según constata él, que la sintonía intelectual reforzaba notablemente esta relación: «Otra razón fundamental de mi amor por ti: nuestros puntos de vista sobre las grandes cuestiones de la vida son siempre los mismos. No hay ninguna diferencia entre nosotros. Esto es así y lo seguirá siendo[32]».

Solo la muerte, dijimos, los separará. En el caso de ellos dos la expresión *vivir en pareja* tiene un significado fuerte y específico: la pareja en cuanto tal acabó constituyendo el propio hogar o, como dirá Arendt, las cuatro paredes de su vida («por amor de Dios, tú eres mis cuatro paredes[33]», le declara en una carta). Hasta el punto de que ya solo sabrá vivir con él (y, por ejemplo, en 1954 renuncia a su plaza de profesora en Berkeley por la distancia que les impone). Hasta el punto de que, cuando muere, permanece en la casa porque necesita «la presencia de la ausencia». Hasta el punto de que, algunas veces, entra en el despacho de su marido y utiliza su máquina de escribir porque así «tengo algo a lo que aferrarme». Hasta el punto, en

fin, de que cuando él muere en el hospital Monte Sinaí el 31 de octubre de 1970 tiene un gesto que recuerda al que tuvo Simone de Beauvoir (sí, la Simone a la que tanto denostó pero a la que, en el fondo, tan bien entendió) cuando murió su amado: llama al viejo amigo Peter Huber y le pide que haga una serie de fotografías del cuerpo sin vida de Blücher, con ella a la cabecera del lecho.

Aunque tal vez la anécdota que mejor exprese en qué medida habían terminado siendo uno solo sea la que protagonizó su amiga Anne Mendelssohn[34], cuando fue a pasar con ella una larga temporada para ayudarle a sobrellevar la pérdida del marido («Hannah, intenta solamente poner un pie delante del otro», le repetía). Una tarde regresó de compras y abrió la puerta de la casa con la llave de Blücher. Hannah Arendt, que se encontraba hablando con uno de sus estudiantes en el cuarto de estar, oyó los ruidos familiares y no pudo dejar de dar las instrucciones que había dado siempre: «Heinrich, deja tus chanclos a la entrada». Cuando vio a su amiga en el marco de la puerta no dijo nada: simplemente emitió un hondo suspiro y se hundió en el sillón. Quizá entonces se dio cuenta de que había empezado a morir ella también.

Martin Heidegger

La alusión, al principio del epígrafe precedente, a Martin Heidegger como el *gran amor* de Hannah Arendt al menos dejaba destacada una cosa: en modo alguno cabe considerar esa historia como la previsible (y, por tanto, poco relevante) fascinación de la tierna alumna ante el brillante y joven profesor. Entre otras razones porque la propia Arendt se encargó de echar por tierra esa interpretación en más de una ocasión. Así, la vez en la que le habló a Hans Jonas de la importancia de la relación que mantenía con su segundo marido, lo hizo precisamente comparándolo con Heidegger: «En realidad, solo he amado a dos hombres en toda mi vida: Martin Heidegger y Heinrich Blücher[35]». El testimonio coincide en lo sustancial con el de Mary McCarthy, quien ha contado que las palabras con las que Arendt se refería[36] a su relación con el autor de *Ser y tiempo* eran las de «el gran idilio de su vida».

Pero reconocer lo anterior no implica, en modo alguno, obviar las zonas de sombra existentes en una historia de amor tan peculiar como esta, en la que la más aguda analista de los fenómenos totalitarios del siglo XX aparece enamorada toda una vida de un pensador que una muy importante tradición filosófica alemana considera, y probablemente con razón, intrínsecamente totalitario. A dichas zonas de sombra se ha referido Jonas (de nuevo) con delicadeza y elegancia extremas. Tras señalar que el amor de Arendt por Heidegger no disminuyó cuando se vio obligada a irse a Heidelberg a realizar su tesis doctoral con Jaspers, comenta: «Es posible que durante los primeros años de Hitler, cuando tuvo que asistir a [la] actitud [de Heidegger], se sintiera internamente alienada, pero nunca hablamos acerca de eso[37]». Pero tales zonas de sombra, así como las eventuales luces, deben ser examinadas desde la

perspectiva de lo que nos consta que los protagonistas pensaban y sentían, perspectiva que nos proporcionan en primer lugar sus textos mismos.

Como empezamos a señalar, la correspondencia entre Arendt y Heidegger ofrece una utilidad limitada a la hora de entender la mencionada peculiaridad de su relación. Por lo pronto, y debido a razones que podemos suponer pero que no conocemos con certeza, el material recogido es sumamente incompleto y desigual. La presencia de ella es sensible mente inferior (apenas una cuarta parte) a la de él, dato que por sí solo se presta a las más diversas interpretaciones. Tampoco representa precisamente una facilidad para el lector actual el hecho de que los corresponsales, a través del empleo de expresiones y fórmulas a menudo elípticas («consérvame en tu presencia», «guardo mi amor por ti», «conserva bueno y contento tu corazón»…), evoquen unos modelos de comporta miento personal delicados y pudorosos («te beso la frente y los ojos», «mucha y pura alegría dominical y un beso amoroso», «beso tus manos queridas»…), del todo extraños en nuestro mundo, tan explícito para estas cosas. No es solo una cuestión de lenguaje, por supuesto. Probablemente los mismos avatares de esta extraña relación —intensa, interrumpida, golpeada por la brutalidad de la historia y alimentada por la pasión del pensamiento— resulten ajenos a las formas hoy generalizadas de entender los vínculos amorosos.

Pero quien sea capaz de superar estos obstáculos hermenéuticos, verá recompensado su esfuerzo. La correspondencia permite ir señalizando, eso sí, las diferentes etapas por las que fue pasando su relación. La primera, correspondiente a los años en que fueron amantes, transcurre entre 1925 y 1930 y es de la que disponemos de una menor cantidad de material, apenas unas cuarenta páginas, aunque algunas sean de enorme valor, como el texto arendtiano *Sombras*, de 1925, una angustiosa y dolorida meditación acerca de lo que estaba significando en su vida aquella experiencia amorosa. A continuación, el ascenso del nazismo (con la subsiguiente adhesión heideggeriana a él) y la Segunda Guerra Mundial propician un distanciamiento que se prolonga hasta 1950. De esta segunda etapa, el único documento que aparece es la importante carta del invierno de 1932-1933 en la que Heidegger intenta defenderse ante ella (según parece, en vano) del reproche de antisemitismo que por aquella época empezaba a circular en los mentideros universitarios, con el argumento, recurrente en estos casos, de que todo lo que pudiera haber hecho había sido para evitar males mayores. En 1950 reemprenden, por iniciativa de Arendt, un contacto que ya no cesará hasta 1975, año de la muerte de ella, y que da lugar a un abundante cruce de cartas y notas. Tal vez de todos esos papeles, correspondientes a la última etapa, valga la pena destacar los poemas que, tras veinte años de separación, Heidegger dedica a Arendt en 1950 y 1951.

Ahora bien, el presente capítulo quedaría manifiestamente descompensado si, tras hacer comentarios acerca de la personalidad de los dos maridos de Hannah Arendt, omitiéramos la menor referencia a esa misma dimensión en Heidegger. De obrar así, probablemente estaríamos contribuyendo a reforzar una versión acrítica y tópica de

esta relación, en la que todas las simpatías caerían del lado de nuestra autora y quedarían los papeles más antipáticos, a partes desiguales, para Martin Heidegger, jugador de ventaja que se habría aprovechado de su prevalente posición de autoridad para enredar a su hermosa e indefensa alumna, y Elfride Petri, la esposa nazi y antisemita que habría impedido a su marido vivir abiertamente su pasión con la muchacha hebrea, de acuerdo con la lectura más extendida. No hay por qué entrar a discutir ahora si el trazo grueso de un dibujo así resulta en lo sustancial correcto. Lo que importa es ver si en él quedan o no registrados detalles significativos que podrían enriquecer nuestra perspectiva acerca de esta historia.

Acaso lo primero que hubiera que decir al respecto es que la joven Elfride Petri, de confesión luterano-evangélica e hija de un alto oficial prusiano, con la que en 1917 el católico Martin Heidegger contrae matrimonio, era una destacada estudiante de economía política cuando este la conoció dos años antes. Además de aludir a sus convicciones nazis, Julia Kristeva describe a Elfride como «una mujer dinámica […] y pasablemente “feminista[38]”». En el momento en el que su marido inicia su relación con Hannah Arendt, el matrimonio tiene dos hijos, sin que se le conozca la menor intención de divorciarse. Pero de este último dato no habría que extraer demasiado apresuradamente la imagen de la típica familia burguesa tradicional con doble moral, en la que solo de modo ocasional alguna *aventura* del varón agita superficialmente las calmas aguas del estanque de una ordenada vida conyugal.

De la misma forma, tampoco habría que deslizarse hacia la imagen de Elfride como la mujer dura y arpía, el alma negra que habría sembrado y hecho crecer en el pensamiento de Heidegger la semilla del antisemitismo. La correspondencia entre ambos, por el contrario, proporciona otra imagen, tanto de las relaciones entre ambos como de la esposa. Respecto a lo primero, conviene señalar que se comportan como dos *nazis normales* (aunque tal cosa hoy pueda sonarnos a oxímoron), esto es, como antisemitas que viven sus convicciones de forma tranquila y sosegada, en absoluto con el fanatismo que se suele atribuir a dicha ideología. En cuanto a ella, Heidegger la describe como una mujer fuerte y sufrida, identificada en todo momento con los papeles de madre y esposa, como una mujer dulce y decorosa alrededor de la cual gravita toda la vida familiar.

Pero si advertíamos contra los tópicos es porque tampoco se trata de sustituir el de *bruja de una sola pieza*, que con tanta frecuencia se le ha atribuido, por el de esposa y madre amantísima. Porque la Elfride que le da dos hijos, Jörg y Hermann, es la misma que le confiesa, cuando se sabe embarazada del segundo, que se siente «desgarrada», porque el hijo que está esperando es fruto de su relación con un amigo de juventud de ella, el médico Friedel Caesar. Y si esa conducta parece contravenir las imágenes preestablecidas respecto a la esposa, qué no decir respecto a la reacción de Heidegger, que despacha el asunto deprisa con un «naturalmente, yo lo había comprendido, me sorprendía que tú no me lo dijeses, pero no te sientas desgarrada, él no vale nada, no te preocupes por esto, no perdamos el tiempo hablando de ello». De

manera que, cuando ella da a luz en 1920 al hijo del otro, le desea que se restablezca rápidamente, pregunta cómo es el recién nacido y pasa a considerarlo inequívocamente como otro hijo suyo, hasta el punto de que es Hermann quien se cuida actualmente de las obras de Heidegger. Sin duda, al filósofo la paternidad biológica no le interesa y no puede decirse que su razonamiento resulte del todo equivocado: a fin de cuentas, ese hijo ha nacido dentro de ella, a quien Martin se encuentra profundamente ligado, y ella está a su vez ligada a él, más allá de las contingencias de este género.

Heidegger, en efecto, parece pensar en serio que Elfride es el indestructible fundamento interior —el suelo nutricio donde se hunden las raíces, donde encontramos apoyo y sosiego, lo sagrado y lo esencial— sobre el cual puede apoyar su pensamiento —lo único, a fin de cuentas, que le importa: su misión en el mundo —. Nada tiene de extraño, desde esta perspectiva —precisamente por la sólida y específica ubicación que en su plan de vida ocupaba Elfride— que Heidegger pudiera hasta el fin de sus días compatibilizar su ordenada vida familiar, volcada en el trabajo, con múltiples aventuras extraconyugales, dato que ha certificado su hijo Hermann («conocí personalmente a un gran número [*sic*] de esas mujeres») con indisimulada satisfacción («debo decir que todas ellas eran mujeres extraordinarias, tanto en el sentido intelectual como en el sentido del atractivo físico[39]»).

¿Cómo se las apañaba Heidegger para simultanear una presunta grandeza espiritual (expresada en los cursis y relamidos excesos líricos de su intimidad, por no hablar de sus ambiciosas y oscuras desmesuras filosóficas) con esta poco dudosa miseria existencial? Con un argumento desde luego escasamente convincente, que conocemos a través del testimonio de su hijo: «Mi padre siempre me dijo: “La gente debe dedicarse a mi pensar, la vida privada no tiene nada que hacer en lo público[40]”». He aquí, pues, los criterios con los que se desenvolvía en el mundo una de las figuras más eminentes de la filosofía occidental: un chato y romo principio de realidad, tutelado por el poco sublime metaprincipio de la adaptación a lo existente.

Lo anterior no pretende cuestionar la veracidad de los sentimientos que Heidegger pudiera haber experimentado hacia Hannah Arendt, a la que sabemos que definió como «la pasión de su vida», pero sí situarlos en un contexto que permita entender el modo en que los inscribió y el papel que desempeñaron en el conjunto de su vida, sin dejarse confundir por elementos tan llamativos como tal vez poco relevantes. Sería el caso de la acreditada querencia heideggeriana por la teatralidad, que se hizo patente desde el principio de su relación con Arendt. Ella misma ha contado cómo empezó todo. Con el objeto de tratar una cuestión relacionada con los estudios había ido a ver a Heidegger a la hora de la tutoría, que era al anochecer, cuando sobre el despacho se cernía ya una cierta oscuridad. Al terminar la entrevista, Hannah se levantó para despedirse y Heidegger la acompañó a la puerta. Fue entonces cuando sucedió algo inesperado, que la propia Arendt ha relatado así: «De pronto cayó de rodillas ante mí. Yo me incliné hacia él y él elevó sus brazos hacia mí, y yo tomé su cabeza entre mis

manos, y él me besó, y yo le besé[41]». Parecida teatralidad reaparecería un cuarto de siglo después cuando, a iniciativa de Arendt, se vuelven a encontrar. Ella había viajado a Friburgo a pronunciar una conferencia. Al terminar la misma, alguien llamó a la puerta de su habitación del hotel. Era Heidegger, quien, cuando Arendt abrió, pronunció las palabras «Vengo a entregarme». (Jonas, que refiere la anécdota, apostilla con suave ironía: «como ella me relató con franqueza, ambos estaban tan arrobados por sus sentimientos que dudo que llegara realmente a “entregarse[42]”»).

Resulta importante destacar que el reencuentro, lejos de significar un nuevo planteamiento de las relaciones de Heidegger con su mujer, refuerza todavía más el preexistente (según algunos biógrafos, muy fortalecido ya tras el compromiso heideggeriano con el nacionalsocialismo en 1933). De hecho, nuestro autor se empeña en que Elfride y Arendt establezcan buenas relaciones, y no duda en elogiar ante su antigua amante el importante papel desempeñado por la esposa en la construcción de su taller de trabajo y, más en general, lo fundamental que ha resultado su presencia durante el tiempo que ellos dos han permanecido separados («necesito su amor que ha soportado todo en silencio durante los años y que ha seguido dispuesto a crecer», le manifiesta en una carta).

Parece claro, pues, que en algún sentido se puede decir que Heidegger *quería a las dos mujeres*. De una manera muy diferente, claro está. Entre otras cosas porque ellas mismas eran muy diferentes entre sí. En todo caso, hay sobrados indicios de que él no estaba dispuesto a renunciar a lo que su esposa le ofrecía. O quizá fuera mejor decir que no podía hacerlo porque la necesitaba. Elfride llevaba treinta años ejerciendo de secretaria particular, protegiéndole de los intrusos como un perro guardián, administrándole la vida cotidiana, preparándole las comidas, organizando sus vacaciones y, por encima de todas las cosas, tomando siempre partido por él. Digámoslo ya: siendo por completo incondicional de él. Nada que ver con la relación que mantuvo con Hannah, presidida por una inextricable mezcla de inteligencia y pasión. Como le reconoce reiteradamente en su correspondencia, no existía otra persona que pudiera entender sus pensamientos como ella. Incluso más: ella era quien se los inspiraba en buena medida. Tanto es así que no dudó en afirmar que no hubiera podido escribir *Ser y tiempo* —no se olvide: una obra cumbre de la historia de la filosofía occidental— sin Hannah Arendt.

El retrato que se desprende de alguien atenazado por una contradicción de semejante tipo no deja a Heidegger en muy buen lugar. Nada más fácil, a partir de lo descrito, que censurar su cobardía, su dudosa estatura moral o, como poco, su inconsecuencia. Pero como no se trata aquí de poner el foco de la atención sobre (ning)uno de los amores de Hannah Arendt, sino sobre esta misma, y como, por añadidura, tampoco ella parece ajena al conflicto (aunque, eso sí, lo vive de otra manera y con matices diferenciales ciertamente notables), lo mejor será adentrarnos ya en el último epígrafe y abordar de una vez la concepción del amor que nuestra autora parece manejar.

No dejemos lugar al equívoco: en modo alguno se pretende colocar en el mismo plano a los dos amantes. Es ella quien se acerca a un Heidegger caído en desgracia, sin renegar de su pasión juvenil ni de lo que aprendió de él y, por añadidura, le ayuda en cuanto puede (por ejemplo, gestionando la publicación de sus obras en inglés en los Estados Unidos, buscándole comprador para el manuscrito de *Ser y tiempo* cuando necesita dinero o, más significativo aún, apoyando su rehabilitación). Heidegger, en cambio, persevera en sus actitudes de siempre ve en Hannah Arendt un excelente instrumento —dado su prestigio internacional y su pasado de hebrea perseguida— no solo para ser rehabilitado, sino para volver a tener acceso a posiciones de honor y autoridad.

Sentado esto, hay que añadir a continuación que los episodios de ambos más documentados, esto es, los que se producen poco antes de su reencuentro en 1950, tampoco dejan demasiado bien parada la imagen de Arendt, si bien en otro plano. Ella, que después de la guerra se había mostrado extremadamente crítica con las actitudes públicas del filósofo («no puedo evitar considerar a Heidegger un asesino potencial»)[43], hasta el extremo de responsabilizarle equivocadamente de la expulsión de Husserl de la Universidad de Friburgo (error del que la sacaría Jaspers), parece querer aprovechar ese impulso para llevar a cabo una reinterpretación del signo que había tenido su historia de amor. Y así, llega a relativizar la importancia de uno de los elementos que más parecía unirlos, esto es, la comunicación intelectual, acusándose, con rabia, de aceptar sin rechistar las permanentes desconsideraciones de Heidegger, que solo la valoraba a la hora de interpretar sus propias obras.

Esta furia inicial remite gradualmente y un poco más tarde (pero todavía antes del reencuentro) nos hallamos con una Arendt que ya empieza a exculpar a su antiguo amor. Y cuando Jaspers critica la «falta de honestidad» heideggeriana, ella corrige a su director de tesis, observándole que lo que así se muestra es, en realidad, «falta de carácter», porque «literalmente no tiene ninguno», extrema debilidad que, según ella, está en el origen de alguna de sus actitudes, como la del aislamiento del mundo en su cabaña de la Selva Negra: «Esta vida en el Todtnauberg, abominando de la civilización, escribiendo a solas consigo mismo, no es sino una ratonera donde se oculta porque sabe, con razón, que solo necesita ver a quienes, llenos de admiración, peregrinan hasta allí[44]». (Como resulta evidente, la exculpación de Arendt no es absoluta y mantiene todavía el reproche al egocentrismo heideggeriano).

Pero el episodio mismo del reencuentro, lejos de disolver todas las opacidades, crea alguna nueva. La descripción que le hace a su amiga Hilde acerca de cómo vivió la noche en la que Heidegger fue a verla al hotel muestra un tono hacia este que, como poco, cabría calificar de desdeñoso: «se comporta al estilo de lo que podríamos llamar, educadamente, la culpabilidad, o para expresarlo más abiertamente: al del perro que lleva el rabo entre las piernas[45]». Respecto a Elfride, tras encontrarse los

tres, su comportamiento es francamente extraño. Con una mano (esto es, en una carta) escribe a Heidegger que ha experimentado por Elfride «un sentimiento de solidaridad; y de simpatía profunda y creciente», mientras que con la otra (esto es, en otra carta escrita esa misma noche) le comenta a su marido que «me temo que mientras esté viva, su mujer seguirá decidida a ahogar a todos los judíos». Y por si no hubiera quedado clara su consideración de ella, remata: «No hay nada que hacer, es una pobre idiota». Pues bien, es a esta misma *pobre idiota* a la que, al alba de esa noche de invencible insomnio, le escribe una asombrosa carta en la que, después de agradecerle que hubiera roto el hechizo de su relación con Heidegger, le confía el secreto de que se había casado sin amor con su primer marido.

El reencuentro consigue que por fin le cuadren los números a nuestra autora. La pretensión de Heidegger de amistar a ambas mujeres se salda con un fracaso, pero le permite a su antigua alumna extraer la conclusión que en su fondo parecía estar anhelando. Arendt llega al convencimiento de que Elfride está detrás de todo, tanto de la participación de su marido en el nacionalsocialismo como de su falta de sinceridad y de su mendacidad. No alberga duda, en cambio, de que él es sustancialmente débil y termina convencida de su «bondad esencial» y de su genuino «desvalimiento[46]». Lo que no le impide constatar que vive una existencia deplorable, trasunto de la sociedad que tanto él como su esposa defendían. Y si, para explicar la enorme influencia que tuvo Hitler sobre relevantes personalidades alemanas, Arendt había aludido a la «alianza entre el populacho y la élite», para calificar el matrimonio de Heidegger con Elfride hace referencia a una «alianza entre el populacho y la élite en el más íntimo de los planos[47]». Pues bien, ¿por qué una mujer como ella, que, de acuerdo con el juicio de su biógrafa más reputada[48], rara vez ocultaba sus opiniones y a la que cualquier trampa hacía sentir incómoda (sin que importara cuán bien intencionada pudiera ser), mantuvo entonces un doble juego con la esposa y llegó a tener una correspondencia extremadamente correcta, por momentos fluida y, en todo caso, de apariencia amistosa?

La respuesta más fácil (y máxime en el contexto de un libro como este) sería la de atribuir el equívoco comportamiento arendtiano al amor. Era lo que pensaba su amigo Jonas. De hecho, él relata que cuando en cierta ocasión, tras una conferencia, alguien le preguntó cómo era posible que Hannah Arendt hubiera perdonado tan rápidamente la filiación nacionalsocialista de Heidegger, su respuesta fue en esa dirección: «puedo responder a eso con una sola palabra: amor. Y el amor perdona muchas cosas[49]». Pero la respuesta tal vez sea menos concluyente de lo que el autor de *El principio de responsabilidad* parecía creer. La cuestión es si esa *sola palabra* (amor) es efectivamente la última palabra. Porque la nueva pregunta que surge, de manera poco menos que inevitable, a partir del apresurado relato anterior del comportamiento heideggeriano es: ¿cabe (volver a) amar a un hombre del que se piensan el tipo de cosas que sabemos que Arendt pensaba de Heidegger?

En la medida en que el reencuentro tiene por parte de Arendt —que es quien toma

la iniciativa del mismo— algo de ajuste de cuentas no ya solo con Heidegger, sino, sobre todo, con su propio pasado, convendrá volver aunque sea brevemente sobre algunos elementos que vimos aparecer en su juventud. Como, por ejemplo, la hermosa carta de abril de 1928, que recuperaba y culminaba aquella meditación, *Sombras* (según dijimos, una angustiosa y dolorida meditación acerca de lo que estaba significando en su vida la experiencia amorosa con Heidegger). En dicha carta, las sombras del pasado parecían haberse desvanecido para dar paso a la luz, al lenguaje de la revelación y el descubrimiento: «El camino que me enseñaste es más largo y arduo de lo que pensaba. Exige toda una larga vida. La soledad de este camino la elige uno mismo y es la posibilidad de vida que me corresponde[50]». Arendt parecía haber descubierto, a través del amor, al mismo tiempo la libertad y su propio destino: «Perdería mi derecho a la vida si perdiera mi amor por ti, pero perdería este amor y su realidad si me sustrajera a la tarea a la que me obliga[51]», en una torturada articulación a la que no sabría dar solución hasta muchos años después.

Antes de alcanzar dicha solución (lo que es como decir el equilibrio personal), la referencia de Rahel Varnhagen, la mujer judía cuya biografía andaba nuestra autora escribiendo muy poco después (el manuscrito quedó terminado en 1933, cuando la autora abandonó Alemania[52]), se diría que permite iluminar aspectos de la propia evolución arendtiana. No han faltado estudiosos que han creído encontrar en algunos pasajes del texto una especie de narración desplazada de lo que a Arendt le estaba sucediendo con su primer marido por aquellos mismos años:

> Cuantas más cosas comprende él, más impelida se sentía Rahel a reservarse. Una persona solo puede ser comprendida como ser particular, con sus contornos particulares, con su particular fisonomía. Cualquier cosa que emborrone el contorno debe ser suprimida a menos que la comprensión general quede destruida. Y eso Rahel no quería que ocurriera. No es que le ocultara nada definido a su marido, pero tampoco le hablaba de la elusiva desdicha de las noches, de la desconcertante media luz de los días y del doloroso esfuerzo que se suponía superar su melancolía de nuevo, todos los días […]. Ella se aferró a Varnhagen como se aferraba al día, solo para recaer una y otra vez en los siempre recurrentes, insistentes e inoportunos sueños de la noche[53].

Stern/Anders representa lo diurno, Heidegger, lo nocturno —en una contraposición que cabría allegar difusamente a la contraposición nietzscheana entre lo apolíneo y lo dionisíaco—, mientras que ella misma ocupa el lugar de la melancólica aferrada con desesperación a la luz, aun a sabiendas de que, inexorablemente, esta pierde la partida, día tras día, ante la oscuridad («a mi modo soy una melancólica, de lo que solo me puedo librar pensando», le escribirá a Kart Blumenfeld en carta de 19 de julio de 1947[54]). El recorrido del paralelismo entre la propia Arendt y Rahel Varnhagen es cosa discutible por definición y hay que decir, en todo caso, que la autora no lo prohíbe, aunque tampoco lo propicia en exceso, en un gesto que recuerda al del que parece interesado en borrar las huellas. Hay, eso sí, un par de cuestiones ante las que es difícil pasar de largo. Arendt afirma (como si quisiera quedarse un peldaño por debajo de Schleiermacher) que lo único que le

interesaba era contar la vida de Rahel «como ella misma habría podido contarla[55]», pero, sobre todo, subraya —con contenida admiración— un rasgo de la actitud vital de la biografiada, a saber, su determinación de convertirse en mero portavoz de los acontecimientos que le había tocado vivir, su firme propósito de exponerse a la vida de modo tal que esta le sorprendiera «como una tormenta y sin paraguas».

En cierto sentido, también Arendt intentó vivir así, dando la sensación de que había tomado los rasgos primordiales de la biografiada como programa para su propia vida. Por momentos hizo suyo el principio según el cual «tiene un destino todo aquel que sabe qué destino tiene». Pero ese mismo destino —que en otro momento abrazó con tanto entusiasmo— se debió torcer, la tormenta mudó en diluvio y muchos años después de haber escrito el libro, en 1958, Arendt ya no creía que constituyera un ideal vivir la vida como si fuera una obra de arte. Tal vez porque el curso mismo de la historia se encargó de arruinar tan romántico anhelo y se aplicó con saña a demostrar que hay pasados que, aunque resulten más soportables al ser contados, nunca debieron existir.

Acaso del pasado del que mejor se pueda predicar esto sea del efímero pasado común con Heidegger. Si en dicho pasado se expresaba en buena medida esa avidez por vivir, ese *hambre de futuro*, ese anhelo por no dejar escapar ninguna de las intensidades que la vida le pudiera ofrecer, esa voluntad de convertir la propia experiencia en belleza tan digna de ser vivida como contemplada, su deriva final muestra también el fracaso de todas esas expectativas. Fracaso que, por cierto, no cabe considerar como meramente contingente, ni imputarlo a azarosas circunstancias externas. Por el contrario, se diría que su suerte estaba inscrita en la entraña misma de sus protagonistas. Tanto en Arendt como en Heidegger podemos encontrar importantes resistencias a esa pasión que, por otro lado, amenazaba con arrastrarlos. En ambos parece darse análogo miedo al amor, aunque con matices diferenciales significativos: a ella le asusta, como quedó señalado, que el amor le haga perder la cabeza, mientras que él teme que desestabilice su inscripción en el mundo. Se encuentran al atardecer: toda una metáfora del vínculo nocturno que les ata. Tal vez por ello, su reencuentro posterior —por así decirlo, *con red*— proporcione una clave engañosa.

Pero, al mismo tiempo, se diría que también se da en ambos —por sorprendente que pudiera parecer a primera vista refiriéndose a autores de su estatura filosófica— algo parecido a un miedo al pensamiento. Quiere decirse: a la soledad del pensamiento, a la dureza del pensar. Al frío desamparo en el que queda quien se abandona a él («mientras los filósofos […] creían que son el hombre, no se daba el fenómeno del desamparo en el pensamiento[56]»). Acaso tenga que ver con esto, más que con banales consideraciones psicologistas acerca del ego de Heidegger, aquello que este no cesaba de repetirle en sus cartas, a saber, que era la musa buena que inspiraba sus pensamientos y, sobre todo, la única que podía acogerlos con inteligencia amorosa. Desde otro punto de vista, la pasión del pensamiento parece

requerir el anclaje del amor, la dimensión material, carnal, emotiva, que lo amoroso representa. Nadie está más solo que el que piensa, acaso porque pensar no sea otra cosa que una específica manera de estar solo, como ya dijera María Zambrano —otra ilustre pensadora del siglo—. Pero tal vez precisamente por eso a pocos le resulte más urgente amar que a quienes consagran su vida al ejercicio del pensamiento.

Lo anterior no significa, claro está, que la única (y ni siquiera primordial) función que le corresponda al amor en un esquema tal sea la de mero bálsamo del pensamiento o la de refugio para el que piensa, como se prefiera decirlo. Quizá, llegados aquí, convendría recordar la máxima orteguiana («Según se es, así se ama») y proceder en consecuencia. Y aunque en Arendt no encontramos extensas consideraciones acerca del amor, algunas indicaciones de interés nos ofrecen sus textos, indicaciones que nos pueden resultar de utilidad a la hora de intentar cerrar el presente epígrafe (y, de paso, el capítulo) mostrando el entramado básico de su concepción de la experiencia amorosa.

Aludíamos, en la reflexión con la que se cerraba el capítulo primero, dedicado a Platón, a la disyuntiva que aparece en su diálogo *Lisis* entre amar y ser amado y, aunque se acaba de señalar lo escaso de las consideraciones de nuestra autora sobre este asunto, cabe afirmar que para ella lo verdaderamente importante es amar, asunto que traemos a colación precisamente porque permite iluminar un aspecto de su mirada sobre nuestro tema. Porque el amor constituye una de las experiencias más radicalmente humanas en la que los individuos, al margen de las cotas de felicidad o de dolor que puedan alcanzar, obtienen un conocimiento de sí y de los otros imposible de obtener por otros medios. Al respecto escribe en *La condición humana*:

> Porque el amor, aunque es uno de los hechos más raros en la vida humana, posee un inigualado poder de autorrevelación y una inigualada claridad de visión para descubrir el *quién*, debido precisamente a su desinterés […] por *lo que* sea la persona amada, con sus virtudes y defectos no menos que con sus logros, fracasos y transgresiones[57].

Dejemos abierta ahora la cuestión de que el amor puede proporcionar felicidad o dolor, cuestión vinculada a otra, ciertamente no menor: la de si la reciprocidad representa una condición de posibilidad del amor en cuanto tal.

Es de suponer que a más de uno le podrá sonar un poco raro este énfasis porque lo habitual en nuestra cultura es asociar el amor a la felicidad o, por lo menos, a la intensidad, pero casi nunca al conocimiento, como hace Arendt. La pista es ciertamente interesante. Porque —saltando por un momento al plano más general— no parece demasiado audaz afirmar que, en el fondo, en nuestra cultura se mantiene una ambigüedad respecto al amor. A menudo se tiene la sensación, adelantada en la reflexión sobre Sartre, de que desde un punto de vista público se le jalea, se le elogia, se habla de él como uno de los registros más puros del ser humano, pero, desde otra perspectiva, se da por descontada, además de su caducidad, su escasa consistencia. Es como si, desconociendo el origen de la cita, mucha gente asumiera con una

connotación particularmente negativa aquello que una vez declaraba (como es obvio, en otro contexto y matizando adecuadamente su propia afirmación) Carlos Castilla del Pino en una entrevista: «El amor es una locura transitoria».

Frente a este orden de tópicos, Arendt no rehúye la inscripción del amor en la esfera de lo real, inscripción que parece querer asumir hasta sus últimas consecuencias. De hecho, discutiendo con Heidegger —siempre tan proclive él a desdeñar lo más inmediato por inesencial, inauténtico y otros displicentes reproches de parecido tenor—, Arendt subraya que todo lo que está únicamente oculto e interiorizado es como si no existiera. La argumentación continúa en una forma tal que al lector, finalmente, le resulta poco menos que inevitable pensar que le está reprochando al autor de *Ser y tiempo* la clandestinidad en que le obligó a vivir su relación. La presunta vida interior, viene a decir, únicamente adquiere realidad cuando sale fuera, cuando se enseña, cuando adopta una determinada forma en público. No dar ese paso adelante es renunciar a la propia especificidad, a la manera propia e irrenunciable en la que cada cual irrumpe en el mundo, quedándose en la homogeneizadora *vida interior*, que mientras permanece en tal estadio es extremadamente parecida en todas las personas. En suma, como comentará en su correspondencia con Mary McCarthy: «nuestros sentimientos son todos los mismos, la diferencia es dónde y en qué contexto los dejamos aparecer[58]».

Sin embargo, resultaría engañoso identificar a partir de lo anterior la materialización práctica que el amor, como cualquier otro sentimiento, reclama («siempre creí que “uno *es* su propia vida”», escribe hacia el final de sus días a su amiga) con su carácter mundano. A este respecto, la posición arendtiana es tan matizada como rotunda. El amor, afirma en *La condición humana*, soporta mal la exposición a la luz: a diferencia, por ejemplo, de la amistad, no puede ser mostrado en público sin que se vea amenazado de extinción. De ahí que «cuando se emplea para finalidades políticas, tales como el cambio o salvación del mundo[59]» se haga falso y pervertido, convencimiento que en su caso le llevó a polemizar con Scholem (que le recriminaba su falta de amor por el pueblo judío) y que, en el nuestro, debería hacernos ser extremadamente cautos ante las apelaciones, que tanto proliferan de un tiempo a esta parte, a amar al propio país (o patria, o nación, o territorio o comoquiera que se decida denominar a lo mismo en cada momento).

Pero no es solo que Arendt se soliviante ante los intentos de instrumentalización política del amor: es que considera que, precisamente porque no es mundano, mantiene una relación inequívoca con la esfera de la política. Relación que nuestra autora expresa así: «no solo es apolítico, sino antipolítico, quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas[60]». De parecida naturaleza es la crítica que dirige al matrimonio en tanto que *la institución del amor*: «El amor […] desde que está entreverado con la institución ha quedado completamente apátrida y desprotegido[61]», precisamente porque aquella ataca a su núcleo, que es la libre decisión de dos seres humanos de vivir plenamente y hasta sus últimas consecuencias

un suceso, un evento —cosa que ninguna institución de la sociedad puede soportar («todas las instituciones consumen los eventos sobre cuya base se fundaron[62]»)—.

La mayor parte de equívocos se producen precisamente por no interpretar de manera adecuada ese evento, convirtiéndolo, como suele ser frecuente, en un sentimiento (o equiparándolo con la amistad, que funciona con otros parámetros, como, pongamos por caso, la fidelidad[63]). De forma intermitente, Arendt va deslizando en los textos en los que habla de este asunto las valoraciones que ahora necesitamos: así, critica esa conversión del amor en sentimiento por degradar algo *que es divino* considerándolo como humano, señala que los sentimientos no resisten *el fuego del amor*, en el que se miden, o se refiere a los enamorados como seres que *se queman en el amor* («el amor quema, atraviesa el entre como el relámpago, es decir, atraviesa el espacio del mundo que hay entre los hombres[64]»). En definitiva, por decirlo con sus propias palabras, «el amor es siempre un *coup de foudre*[65]» que, precisamente por ser tal, no es algo que yo tenga (como sí tengo sentimientos), sino que me tiene a mí («el amor no tiene ningún sujeto y es pasión pura[66]»), de la misma forma que también podemos decir que brota del corazón pero no es producido por él.

No se trata tan solo, como quizá alguien desde fuera pudiera pensar, de meros énfasis retóricos exentos de consecuencias prácticas. Al contrario, el hecho de que el amor sea una pasión «destruye el *en medio de* que nos relaciona y nos separa de los demás», ese etimológico *inter-esse* en el que se basa la vida en común. El amor no contempla —porque no puede contemplar— esa distancia entre las partes, que es precisamente lo que el matrimonio se consagra en salvaguardar. Mientras dura el hechizo del amor, «el único *en medio de* que puede insertarse entre dos amantes es el hijo, producto del amor[67]». Mediante el hijo es como si los amantes regresaran al mundo del que les ha expulsado su amor, regreso que implica el fin del mismo (aunque Arendt, llegada a este punto, prefiera dejar abierta una puerta y señale que dicho fin «debe subyugar de nuevo a los amantes o transformarse en otra manera de pertenecerse[68]»).

Probablemente sea el hecho, reiteradamente señalado a lo largo del capítulo, de que Arendt se ocupó poco del tema del amor lo que haya hecho que hayamos tenido que dirigir insistentemente la mirada hacia su propia vida, buscando en sus diferentes episodios, y en los comentarios que ella misma iba haciendo de ellos, algunas claves que nos permitieran desarrollar sus escasas incitaciones teóricas o localizar alguna contradicción o punto débil que viniera expresada en forma de ambigüedad, desfallecimiento o inconsecuencia prácticos. Desde esta perspectiva, que se pretende algo más refinada que la mera argumentación *ad hominem* (que en tantas ocasiones se utiliza de tal manera que bien podría traducirse como *al bulto*), nos serán permitidas algunas consideraciones finales.

La primera recogería la observación, planteada por algunos intérpretes de

Arendt[69], según la cual resulta llamativo que la filósofa que había entronizado la natalidad como concepto fundamental de su pensamiento no pudiera experimentar en primera persona el alumbramiento de un niño. Es posible que las razones por las que nuestra autora y su segundo marido no tuvieron descendencia sean un interrogante poco estudiado. Si nos limitamos a los argumentos que ellos mismos aportaron ante terceros, los planteamientos varían según quien hable. Ella en algún momento lo atribuye a la prolongada situación de precariedad por la que pasaron justo durante la época en que, por razones biológicas, le hubiese correspondido ser madre. Blücher, en cambio, se acoge a razones más solemnes, como la responsabilidad de tener hijos en una época como la que vivieron, amenazada por el severo peligro de traer al mundo futuras víctimas inocentes.

Tal vez lo que no esté tan claro es que su renuncia a la maternidad constituya, como también se ha dicho, uno de los pocos episodios en los que la biografía de Arendt se desacompasa de su pensamiento[70]. En primer lugar, porque dar por descontada esta pérdida del compás implica una identificación, en absoluto obvia desde el punto de vista conceptual, entre natalidad y maternidad. En segundo porque, de acuerdo con lo que acabamos de exponer, si el hijo representa el regreso de los amantes al mundo y, en esa misma medida, el final del amor, entonces, de haberse producido la renuncia arendtiana por semejante motivo, esta resultaría perfectamente coherente con su doctrina. Y, en tercero, porque, como también hemos ido apuntando, son unos cuantos más (y nada banales) los episodios en los que vida y pensamiento de la autora parecen desacompasarse, en especial cuando la cuestión del amor anda por medio.

Recuperemos por un momento el sorprendente episodio en el que nos encontramos con una Arendt presunta enemiga de toda forma de hipocresía escribiendo una carta a la esposa de Heidegger en la que no solo le expresa su agradecimiento por permitir que la historia con su marido terminara (¡cuando estaba volviendo a empezar!), sino que ensucia innecesariamente la imagen de su primer matrimonio. Desde luego, que pudiera haber actuado así para engañar a Elfride, con el objeto de adormecer a su adversaria y ayudar a Heidegger a tener una vida conyugal más plácida, de manera que este no opusiera resistencias a verse de nuevo con ella[71], no parece, desde luego, un modelo de conducta *acompasada* al propio pensamiento.

Pero es que, además, ni siquiera está claro que la motivación amorosa resulte suficientemente convincente. Porque el tipo de reproches que le lanza a partir de 1958 parecen tener que ver con un registro diferente. Sabedora de que Heidegger, que siempre había mostrado un escaso interés hacia su obra, había quedado asombrado de que la reputación de su discípula la hubiera hecho merecedora de la invitación a pronunciar un discurso en el acto organizado por los libreros alemanes con motivo de la concesión a Jaspers del Premio de la Paz (llegando incluso nuestro autor a expresar un cierto desagrado por el reconocimiento público que se le estaba otorgando), su

lealtad hacia él empezó a resquebrajarse. La distancia se hizo mayor en el momento en que le envía la traducción alemana de *La condición humana* y obtiene como respuesta la hostilidad tanto de Heidegger como de su círculo. La reacción de Arendt parece destapar una amargura antigua que le traslada a Jaspers: «Yo sé que a él le resulta intolerable el que mi nombre aparezca en público, que yo escriba libros, etc.[72]».

¿Qué está dejando escapar este último reproche tras su apariencia de mera descripción de un (¡otro!) rasgo sórdido y miserable de la personalidad de Heidegger? No hay duda respecto a la primera etapa del pasado de la pareja: lo que se ocultaba tras las relamidas declaraciones de él considerándola como su musa era el rechazo a tratarla como una igual. Pero una vez que ella declara haberse aburrido de esa farsa, e incluso se autocritica por haberle seguido el juego de hacerse pasar por una mujer no demasiado inteligente, ¿qué le impulsa a no publicar su propia valoración de las obras de Heidegger?, ¿por qué toma la iniciativa del reencuentro? Por entonces se supone que ella está felizmente casada con Blücher, quien, sobre el papel, colma su existencia en todos los aspectos y, si fuera el caso de que necesitara una comunicación filosófica más cualificada, mantiene una fluidísima relación con Jaspers. ¿Qué busca, entonces, de un hombre que, como prueba inequívoca de la fortaleza de su vínculo matrimonial, se ha obstinado en que se convierta en amiga de su esposa?

Si fuera, como piensa Young-Bruehl[73], que la figura de Rahel Varnhagen continúa tutelándola y, en clave difusamente romántico-protectora, fantasea darle a Heidegger un refugio frente a su entorno, tal vez no pudiera hablarse de desacompasamiento en sentido fuerte entre vida y pensamiento. Pero la correspondencia entre ambos parece mostrar otra cosa. Quizá sea hilar demasiado fino interpretar una comunicación personal en clave técnico-filosófica, pero, tras lo que se acaba de decir acerca de la especificidad del amor, no deja de llamar la atención la forma en que Arendt se expresa cuando, a raíz de la publicación de *La condición humana*, informa a Heidegger de que le hará llegar un ejemplar de la obra a través de la editorial: «Verás que el libro no lleva dedicatoria. Si las cosas hubieran funcionado correctamente entre nosotros —*quiero decir “entre”, no me refiero ni a mí ni a ti*— te habría preguntado si podía dedicártelo[74]».

¿Está indicando la puntualización entre guiones que ella ya estaba pensando su vínculo con Heidegger como un vínculo que admitía un *entre*, un *en medio de*, esto es, distinto al vínculo amoroso, definido en términos de pasión pura en la que los amantes, al margen del mundo, se funden el uno en el otro? Es altamente probable que Arendt se aplicara a sí misma, para no sentirse demasiado incómoda en su perseverante querencia hacia Heidegger, aquello que anotaba en sus diarios, al lado de la afirmación de que «la pasión va unida siempre al amor», a saber, que «la resistencia es la virtud de la pasión[75]», pero lo cierto es que en esta relación parecen darse, además del *divino hechizo* amoroso, otro tipo de elementos que ella se resiste a

tematizar y que quizá se dejan ver, fugazmente, en lo que acaso sea el acto fallido de admitir que, en efecto, había un *en medio de* entre ambos.

En ese *en medio de (inter-esse*, según dijimos) se ubicarían una determinada calidad de elementos a los que quizá parece necesario atender a la hora de intentar pensar adecuadamente la complejidad de una relación amorosa. En el caso de la protagonizada por Arendt y Heidegger, los elementos relacionados con ese específico juego de espejos que tiene lugar a través de los mecanismos del reconocimiento desempeñan un papel determinante. De parte de él hacia ella, la cosa se nos ha venido apareciendo con la mayor nitidez: Heidegger espera de su joven amante la respuesta inteligente, sancionadora y elogiosa, respuesta que él premia regalándole la condición de *inspiradora* de su pensamiento y otras zalamerías análogas. (Después de la guerra, es de temer —visto el talante del personaje— que lo que pretendiera el autor de *Ser y tiempo* fuera utilizar, más o menos cínicamente, la posición pública de su antiguo amor para rehabilitarse en ciertos medios, amén de obtener algún beneficio material —editorial o directamente económico, como quedó indicado— de sus nuevos contactos). De parte de ella, tras la inicial gratificación que es de imaginar que le supuso convertirse en la confidente privilegiada de su maestro, lo que luego parece producirse es el anhelo de ser reconocida en pie de igualdad como su interlocutora, anhelo que no excluye, sino que se complementa con una cierta búsqueda de arraigarse en una tradición esencial de pensamiento, esto es, de construir una cierta imagen de sí como pensadora.

Es precisamente el hecho de colocar el amor bajo el signo de la pasión lo que termina cortocircuitando la potencia crítica que pudiera contener la *lucidez amorosa*. Ahora estamos en condiciones de entender plenamente el rechazo arendtiano al *modelo de pareja* encarnado por Simone de Beauvoir y Sartre. El *compromiso* de estos le resultaba inaceptable por más de un motivo. Porque se esforzaba, en tanto que modelo que se exponía a la luz pública, en convertir en político lo que bajo ningún concepto admite esa condición. Y porque intentaba llevar a cabo una especie de *institucionalización privada* de lo que solo puede ser vivido como libertad absoluta, al margen de compromisos de ningún orden (ni siquiera el de la libertad misma, que parecía ser el imperativo sartreano).

Pero, al propio tiempo, de la caracterización arendtiana del amor se desprenden conclusiones no siempre coincidentes con lo que se suele esperar de un discurso amoroso. En palabras de Carol Brightman, «Arendt […] defendía la idea nietzscheana de que uno se convierte en lo que “uno es”. […] “Es muy cierto —afirmará— que hay una buena dosis de crueldad en todo esto, pero no puedes esperar que quien te ama te trate a ti menos cruelmente de lo que se trata a sí mismo[76]”». No es un comentario referido a una situación concreta, sino que tiene un recorrido mucho mayor. De hecho, desemboca en una afirmación de carácter general, de la que lo que más inquieta no es su rotundidad, sino su dureza: «La igualdad en el amor tiene siempre algo de horrible. La compasión (no la piedad) puede ser una gran cosa, pero

el amor no la conoce[77]».

La única cuestión que, llegados a este punto, queda pendiente es la de si resulta posible vivir con tales convencimientos, entendiendo el contenido deseable de ese *vivir* no como un mero durar, o un simple permanecer, sino como el de una existencia doblada del anhelo, que parece constituirnos, de plenitud.

Un dato final, aunque solo sea para constatar que dicho anhelo de plenitud nunca abandonó por completo a Arendt, por más que no encontrara la forma de cumplirlo o, dicho apenas de otra manera, por más que únicamente fuera un horizonte (a menudo errático). Cuando murió, sobre su escritorio, desde el que se divisaba en primer plano el río Hudson y, al fondo, las luces de Nueva Jersey, tenía una figura de terracota regalo de su gran amiga Mary McCarthy y fotografías de su madre, de Heinrich Blücher y… de Martin Heidegger. Este, por cierto, le sobrevivió apenas cinco meses.

Reflexión: la construcción social de la soledad

«Ser adulto es estar solo», declaraba Rousseau. He aquí una de esas afirmaciones rotundas, tajantes, concluyentes, que abruman al lector con su exceso de verdad y que, tal vez precisamente por ello, requieren alguna pequeña precisión que ilumine acerca de su correcto significado. Empecemos para este objeto por una pregunta: ¿acaso es la soledad una condición que nos constituya o, por el contrario, es una circunstancia que nos acontece ocasionalmente y con la que unos se debaten y otros se complacen? Según como se plantee el asunto, no faltan argumentos para sostener tanto que es imposible estar solo como lo contrario, que es imposible no estarlo. A favor de lo primero se hallaría la constatación de nuestra naturaleza insoslayablemente social, comunitaria, colectiva.

Reforzando este registro con un argumento de diferente orden, se podría observar también que la evolución de las sociedades contemporáneas ha ido más bien en la dirección contraria al aislamiento de los individuos. Por supuesto que a quienes sostienen que es imposible no estar solo tampoco parecen faltarles argumentos. Quizá el más llamativo es el que hace referencia al carácter radicalmente solitario de determinadas experiencias. Pienso, como el lector habrá adivinado de inmediato, en la muerte, presentada en el pasado por buen número de filósofos (con Heidegger a la cabeza) como la prueba más incontestable de que la soledad es el punto de partida para pensar adecuada y correctamente la naturaleza profunda de los seres humanos. Pero a fin de cuentas, nuestra naturaleza social, colectiva, comunitaria no niega el que podamos estar solos. Más aún, probablemente es esa naturaleza la que explica mejor la forma, dolorosa, en la que se puede llegar a vivir la soledad. Es porque estamos íntimamente entrelazados con los otros por lo que se nos puede llegar a hacer insoportable su ausencia.

Tal vez sea este el cabo del que valga la pena tirar para intentar deshacer la pequeña madeja esbozada. En efecto, vista desde esta última perspectiva, cabría

definir la soledad como *la vivencia de que no importamos a aquellos que nos importan*. La persona que le cuenta a otra su sentimiento de soledad no está incurriendo en una grosera contradicción (¿cómo va a estar solo alguien que tiene ante quién lamentarse de su soledad?), porque el supuesto de fondo es esa dimensión cualitativa, selectiva, de la soledad. Que incluso admitiría una vuelta de tuerca más: nos sentimos solos cuando no importamos *de la manera que querríamos importar* a aquellos que nos importan. El adolescente perdidamente enamorado de su compañera de pupitre no obtiene el menor consuelo porque esta le diga que siente un profundo afecto por él, o que lo considera su mejor amigo, y tiende a experimentar un sentimiento de abismal soledad por no ser correspondido.

Por supuesto que la noción de *importar* dista de estar clara o de resultar inequívoca. Hay importancias que nos vienen dadas (en muchos sentidos), en tanto que otras dependen por completo de nosotros. Una madre o un padre no deciden que sus hijos son importantes para ellos (si se lo plantearan en tales términos probablemente diríamos que son padres *desnaturalizados*), mientras que en el caso de relaciones de un tipo distinto lo propio es afirmar que implican de manera necesaria un alto grado de construcción.

No es solamente que uno elija, pongamos por caso, a sus amigos, sino que la relación misma de amistad, como suele decirse, *se cultiva*, esto es, reclama atención, cuidado e incluso mimo. Algo parecido cabría afirmar de la relación amorosa. Pero en todo caso hay una cuota ineludible de soledad, consustancial al hecho mismo de vivir con otros. La adolescente del ejemplo anterior, a la que podemos suponer atenta, dulce y cariñosa con su amigo enamorado, le inflige, bien a su pesar, una cuota de dolor. No hay modo de sortear esa realidad: de la misma manera que todos conocemos la experiencia de estar solos, así también con bastante frecuencia no nos importan de la manera que ellas quisieran personas para las que nosotros podemos ser extremadamente importantes. No queda más opción que el aprendizaje de la soledad, que el esforzado trabajo interior de no identificar soledad con abandono, de aceptar que la compañía de los demás se dice de muchas maneras.

En el primer redactado de la presente reflexión concluía señalando que, a fin de cuentas —por cambiar de registro (y recuperar de paso un argumento del principio) —, nadie está más solo que el que escribe y nadie, al mismo tiempo, puede esperar mayor compañía que la que proporcionan los textos. Luego, voces queridas me advirtieron del peligro de que un planteamiento así evocara concepciones romántico-idealistas-subjetivistas de la escritura. Decidí entonces acogerme a la autoridad de Arendt y recordar lo que ella escribe al tratar del hombre que ama la bondad: «en su vida con los demás ha de ocultarse de ellos y ni siquiera puede confiar en sí mismo para atestiguar lo que hace». En definitiva: «no está solitario, sino solo[78]». Radicalmente solo, por si hace falta remachar el clavo.

8
«ESTO ES UNA LOCURA»
FOUCAULT EL DIFÍCIL AMOR ENTRE IGUALES

Al abordar esa modalidad del amor que hemos decidido denominar desde el principio el amor «entre iguales» y que, por obvias razones histórico-culturales que no requieren de entrada mayor explicitación, todavía cabe seguir considerando material *altamente sensible*, una cosa conviene advertir antes de continuar: esa *locura* a la que hace referencia el título del presente capítulo no es la del amor homosexual en cuanto tal —valoración previa que podría poner a más de uno en guardia, y con toda razón, por cierto— sino la que el autor en el que nos vamos a centrar, Michel Foucault, coloca en el centro de su discurso y que proporciona una útil analogía para comprender su concepción de lo amoroso.

Foucault no solo asumió públicamente su condición homosexual, sino que aportó elementos teóricos que han contribuido a pensarla bajo una nueva luz y a sentar las bases para enriquecer nuestra idea de amor con determinaciones en buena medida inéditas históricamente.

PRIMEROS COMPASES

Michel (Paul-Michel, en realidad) Foucault nació en Poitiers el 15 de octubre de 1926, en el seno de una familia perteneciente a la próspera burguesía. Su padre, Paul Foucault, era un reputado cirujano, a su vez hijo y nieto de médicos (en la ciudad de Nanterre una calle ostenta el nombre de «Doctor Foucault»). Aunque permanecen poco conocidos los años de su infancia, sabemos que, de los cuatro a los catorce años, estudió en el liceo Henri IV de su ciudad natal, pero una repentina y poco explicada crisis en su rendimiento escolar persuadió a su madre de la conveniencia de trasladarlo al colegio Saint-Stanislaus, regido por los Hermanos de las Escuelas Cristianas, donde fue alumno destacado durante el período en que Poitiers era parte de la Francia de Vichy y quedaba dentro de la zona ocupada, con soldados alemanes patrullando por sus calles (de hecho, el que tenía que haber sido su profesor de

filosofía en 1942 fue detenido por estar implicado en una red de la Resistencia y no volvió a ser visto nunca más).

A pesar de la presión de su padre, que formaba parte de la jerarquía de la clase médica, disfrutaba de un enorme prestigio y, por ello, esperaba que el apellido Foucault siguiera asociado a la medicina, Michel decide intentar el ingreso en la École Normale Supérieure, principal vía de acceso a la carrera académica en Francia. Fracasa en su primer intento, en 1945, y por ese motivo comienza a estudiar en el prestigioso liceo parisino Henri IV, donde conoce al filósofo Jean Hyppolite. Al segundo intento, en 1946, ingresa por fin en la ENS. Aunque no existen relatos de Foucault cuando estaba en ella, se conocen los serios ataques de depresión que padeció, si bien no está confirmado el intento de suicidio de 1948, del que mucho se ha hablado. Es posible que fuera la diabólica combinación de la atmósfera ultracompetitiva característica de aquella institución, posibles preocupaciones acerca de su sexualidad (él mismo reconoció que había conocido a su primer «amigo» a los veinte años, lo que significa que estableció su primera relación cuando estaba en la ENS), la convicción de ser feo y el miedo al fracaso lo que provocara, o al menos influyera grandemente, en su crisis depresiva, que consiguió superar pasando su tercer año en una habitación individual del sanatorio de la escuela, sometido a tratamiento específico.

Alcanza en 1948 su licenciatura en filosofía en la Sorbona, en la que había tenido entre sus profesores a Merleau-Ponty, y presenta bajo la supervisión de Hyppolite una tesis sobre Hegel. Durante ese período conoce, entre otros, a Pierre Bourdieu y Jean-Paul Sartre. Un año después, en 1949, obtiene la licenciatura en psicología, de reciente creación en Francia. Se involucra en el brazo clínico de la disciplina y frecuenta Sainte-Anne, el gran hospital psiquiátrico del centro de París, donde asiste con regularidad a la *présentation de malades* junto con Althusser, con quien había entrado en contacto en la ENS.

Como muchos *normaliens* de entonces, Foucault, que cuando ingresó en l’École era relativamente indiferente a la política, aunque mostraba cierta simpatía hacia el Partido Comunista Francés (PCF), acaba militando en este entre 1950 y 1953. Su mentor, Louis Althusser, que había tomado esa misma decisión dos años antes, le indujo a incorporarse a sus filas, si bien nunca participó activamente y se dio de baja no solo por desavenencias con la política de Stalin, sino también por las intromisiones del partido en su vida personal. Como el propio Foucault ha evocado: «Nunca estuve integrado realmente en el Partido Comunista porque era homosexual y esta institución reforzaba todos los valores de la vida burguesa tradicional[1]».

El hombre de los dos registros

Foucault superó su *agrégation*, de nuevo al segundo intento (como le había ocurrido en el examen de entrada a la ENS), en 1951, ante un tribunal formado nada

menos que por Davy, Hyppolite y Canguilhem. Por extraño que desde hoy nos pueda parecer, cuando Foucault conoció que el tema que le había correspondido en suerte (puesto que se determinaba por sorteo) para exponer era el de la sexualidad, protestó formalmente ante Canguilhem, que era quien lo había introducido en el temario en esa convocatoria, por considerarlo inapropiado para la *agrégation*. Tras superarla con brillantez (su fluida exposición de los aspectos naturales, históricos y culturales de la sexualidad convenció por completo a sus examinadores acerca de su valía), fue admitido en la Fundación Thiers, ligada al Centre Nationale de la Recherche Scientifique (CNRS), concediéndosele una beca por tres años.

El diploma de psicopatología obtenido en el verano de 1952 tras aprobar el curso del Institut de Psycologie, así como la asistencia, nunca abandonada, a sesiones clínicas en el hospital de Sainte-Anne y las conferencias sobre psicoanálisis que había seguido en ese mismo Institut, le proporcionan la posibilidad de enseñar psicología en la Universidad de Lille, unos trescientos kilómetros al norte de París. Simultanea dicha actividad con la de profesor de psicología a tiempo parcial (aunque también imparte clases de filosofía general) en la École Normale Supérieure, en la que tiene entre sus alumnos a Jacques Derrida. Además, se dedica al estudio de distintas manifestaciones artísticas, entre ellas el surrealismo. Por esa misma época participa en un Seminario de Jacques Lacan, en tanto que personajes como Maurice Blanchot y George Bataille lo aproximan a Nietzsche (el mismo Foucault describirá, años después, su formación intelectual afirmando que se basaba en la lectura de un panteón de autores *contra* Sartre y Hegel). Esta etapa se cierra con la publicación, en 1954, de su primer libro, *Enfermedad mental y personalidad*[2].

Pero ni este libro ni su limitada docencia en la ENS ni su puesto en Lille podían considerarse como el anuncio de una carrera académica brillante. Probablemente fue el sentimiento de cierta decepción lo que decidió a Foucault a salir de Francia, cosa que hizo en agosto de 1955. Abandona su país rumbo a Suecia, donde ocupará la plaza de ayudante de francés en el Departamento de Estudios Románicos de la Universidad de Uppsala. No habría que descartar que en su decisión pesara también la difícil situación, ya señalada, de los homosexuales franceses por aquellos años, en comparación con la cual Suecia aparecía casi como un paraíso de liberalidad en materia de costumbres. Lo cierto es que, aunque la Universidad de Uppsala resultó ser muy puritana y la ciudad, tirando a aburrida, Foucault terminó por llevar una vida social más activa y relajada que en París, y llegó a tener más de un amante (y es posible que los únicos contactos heterosexuales de su vida).

Ello no le impidió una intensa dedicación al trabajo intelectual, a pesar de lo cual, tras ser rechazada su propuesta de tesis, abandona Suecia. En un plazo muy breve acuerda hacerse cargo del Centre Français de la Universidad de Varsovia, puesto al que se incorpora en octubre de 1958, pero en el que no puede permanecer mucho tiempo a causa de un desafortunado embrollo sexual (en un viaje a Cracovia, la inspectora del Ministerio de Educación en París lo encuentra en brazos de un joven

que había conocido la noche anterior). Gracias al prestigio profesional que, a pesar de este tipo de episodios, conservaba Foucault, se incorporará al Instituto Cultural Francés de Hamburgo. Aunque disponemos de poca información sobre el año pasado en esta ciudad, se sabe que tuvo relación con un travestido y que frecuentaba la *zona de tolerancia* de Sankt Pauli, con sus luchadoras del barro, sus prostitutas y otras atracciones de parecido tenor.

Regresa a Francia en otoño de 1960 para terminar su doctorado y asumir un puesto en la Universidad de Clermont-Ferrand. En París traba amistad con Daniel Defert, un joven activista político borgoñés muy comprometido con la campaña contra la guerra de Argelia, con quien acabará viviendo el resto de su vida. En los primeros compases, la estrecha amistad va derivando hacia una relación sexual, aunque no exclusiva: los dos parecen estar descubriendo con parecido entusiasmo los placeres de París. En paralelo, Foucault oficia también como su mentor. Ambos planos —el de mentor y el de amigo— interferirán de manera conflictiva cuando, tiempo después, y en medio de una tormenta de protestas, decida nombrarlo ayudante en Clermont-Ferrand por delante de una candidata mayor y con mejor preparación.

En 1961 obtiene su doctorado mediante dos tesis. La principal era *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*, mientras que la secundaria consistía en la traducción y comentarios de *Antropología desde un punto de vista pragmático*, de Kant. *Folie et déraison* tuvo una buena recepción cuando apareció publicada como libro, pero, mientras inicialmente lo que se destacó fue su condición de estudio erudito perteneciente a la tradición francesa de la epistemología de las ciencias, a partir de los acontecimientos del Mayo del 68 un nuevo contingente de lectores, renuentes hacia todo lo que sonara a institucional, pasarán a ver este trabajo como emblemático de una emergente sensibilidad antirrepresiva. Foucault empieza a convertirse en una figura en el panorama francés y, poco a poco, también en el internacional, dando inicio a una etapa de destacada productividad; había alcanzado un considerable prestigio y el respeto de sus pares, aunque no por ello hubiera logrado liberarse de sus reticencias.

Aunque Foucault y Defert seguían manteniendo una relación peculiar (que no implicaba fidelidad), vivían juntos y habían decidido seguir así el resto de sus vidas. No obstante, la situación se complica: Defert se ve obligado a aceptar un puesto como profesor de filosofía en Sfax, una ciudad del sur de Túnez. Por su parte, Foucault encuentra por fin la manera de escapar de Clermont-Ferrand: precisamente en la Universidad de Túnez había un puesto disponible, al que se incorporará en septiembre de 1966 (una vez que Defert ha regresado a París). Según el propio Defert, hubo algo de enigmático en esa partida, sobre todo porque la pareja pasaba por una etapa estable y feliz. No hay que descartar que, como ya pasó con Suecia, a Foucault le atrajera la imagen abierta y tolerante en materia homosexual que en el mundo gay francés se tenía de la vida en el norte de África.

La publicación, en 1966, de *Las palabras y las cosas* otorga a Foucault la

notoriedad pública que no le habían proporcionado ni coloquios ni programas educativos. Este libro marca el punto álgido de la asociación pública de su autor con el estructuralismo y proporciona la ocasión para una importante controversia, en la que destacaron por su acritud tanto viejos marxistas (Althusser, por el contrario, siempre le mostró su simpatía a Foucault) como sartreanos de variado pelaje, todos ellos en confusa e irritada mezcolanza. Nuestro autor guardó silencio y, lejos de entrar en polémica, se dedicó a redactar *La arqueología del saber*, en gran medida una respuesta a esos críticos.

Entre ambos libros sucede algo que va a transformar radicalmente no solo su vida, sino también su imagen pública: irrumpe de nuevo, tras tantos años alejado de ella (desde su fugaz paso por el PCF), la política. Así lo resume Foucault: «para mí Túnez representó […] la oportunidad de reinsertarme en el debate político[3]». Todavía estaba en el país norteafricano cuando estallaron las revueltas del mayo francés del 68. Tenía la sensación de que toda aquella agitación estaba anunciando una revolución de la vida cotidiana, y llegó a declarar al editor de *Le Nouvel Observateur* que los estudiantes no estaban haciendo una revolución: ellos *eran* la revolución[4].

En el otoño de ese mismo 1968 regresa a Francia. La primavera parisina había dejado una herencia de conflictividad y radicalidad que empapaba toda la sociedad.

Tras los sucesos de mayo, el Gobierno había creado una nueva universidad experimental en Vincennes, en cierto modo como respuesta a muchas de las demandas planteadas durante las protestas (era interdisciplinar, introducía nuevos cursos sobre cine, semiótica y psicoanálisis, admitía el ingreso a candidatos sin el bachillerato…, pero, sobre todo, estaba organizada utilizando como criterio fundamental el de la participación). Foucault encabezó su Departamento de Filosofía en diciembre de 1968.

Era, sin duda, un puesto de mucho poder, y Foucault lo utilizó con incuestionable habilidad durante los dos años que lo ocupó. Pero el axioma de los maoístas de entonces, según el cual el *enemigo principal* venía constituido por los moderados, lo convertía en blanco permanente de los ataques de los radicales (quienes, además, recelaban de la no participación foucaultiana en los sucesos de mayo y de sus buenas relaciones con el ministerio). Su actividad provocó, además, que el ministerio retirara la acreditación al departamento. Y sin embargo, en 1970, a los cuarenta y tres años, Michel Foucault entra a formar parte, como miembro vitalicio, del Collège de France, la más prestigiosa institución de Francia, versando su lección inaugural, pronunciada el 2 de diciembre de 1970, sobre el tema *El orden del discurso*[5].

Tanto el *episodio Vincennes* como la manera en la que consiguió resolverlo en el momento en el que se había convertido en un problema insoportable (en definitiva, ascendiendo en la pirámide institucional de la cultura francesa), acreditan bastante bien algo que insinuábamos hace un momento, a saber, la habilidad con la que en todo momento Michel Foucault supo navegar entre las dos aguas representadas, por

un lado, por lo institucional —que, desde el punto de vista teórico, nunca dejó de denostar— y, por otro, por lo que en su momento tendía a denominarse contracultural y que hoy llamaríamos alternativo, radical o incluso antisistema.

Apretemos el paso (la sexualidad, en público)

Foucault, que no había sido especialmente productivo durante los dos años que permaneció en Vincennes y en el primero en el Collège, se sumerge durante el período de 1971 a 1973 en una existencia política extenuante. Su pareja, Daniel Defert, se había unido a Izquierda Proletaria, pero Foucault siempre había mantenido una relación distante con el grupo, especialmente por el antiintelectualismo obrerista del mismo. Frente a esto, su opción es la de fundar, junto con Jean Marie Domenach y Pierre Vidal-Naquet, el Groupe d'Information sur les Prisons (GIP), cuyo objetivo es reunir y difundir información acerca del sistema penitenciario. No puede decirse que se trate de una preocupación nueva en Foucault; más bien al contrario, constituye una extensión de su interés por la locura y la reclusión. Destilado teórico de estas inquietudes será su obra *Vigilar y castigar*[6], de 1975, que narra las microestructuras de poder formadas en las sociedades industrializadas a partir del siglo XVIII, especialmente en las prisiones y las escuelas.

También participa en manifestaciones contra la guerra del Vietnam o contra el racismo en Francia y las amenazas contra los inmigrantes. Pero, sobre todo, a los efectos de lo que interesa plantear aquí, empieza a tomar posiciones públicas respecto a la homosexualidad. Expresa su confianza en que el nuevo órgano de la izquierda, el diario *Libération*, dé voz a los homosexuales y apoya iniciativas del Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire (FHAR), al margen de implicarse en campañas sobre la política sexual apoyando al autor de un folleto con información básica para adolescentes o al de otro acerca del aborto.

Un nuevo tipo de preocupaciones parecía estar abriéndose paso en su pensamiento, aunque tal vez el primer indicio claro de que estas podían dar lugar a expresiones teóricas articuladas lo constituyan dos textos de mediados de 1975, «Discursos y represión» y «Sobre la sexualidad infantil», que parecen indicar que Foucault estaba trabajando en una primera versión de *Historia de la sexualidad*, monumental proyecto que nunca terminaría. Como es natural, la irrupción de nuevas preocupaciones no implica la caducidad automática de las antiguas. Bien al contrario, nuestro autor se esfuerza por la articulación adecuada de ambas. Así, en 1977, cuando una comisión del Parlamento francés discutía una reforma del Código Penal, Foucault firma junto a Roland Barthes y Louis Aragon, entre otros, un manifiesto que reclama la anulación de algunos de los artículos de la ley con el objeto de despenalizar todas las relaciones consentidas entre los adultos y los mayores de quince años (el Código Penal vigente por aquel entonces definía como menor a aquel que no hubiera cumplido los veintiún años y castigaba con penas de prisión a quien hubiera cometido

un acto *indecente o innatural* con un menor del mismo sexo).

En los debates suscitados por el manifiesto, Foucault plantea alguna duda y algún convencimiento. La duda es la referida a la posibilidad de proponer que el legislador no intervenga y acepte que «se puede tener cualquier tipo de relación» con un niño que consiente, «que no dice que no». Y aunque da la sensación de que está pensando en adolescentes y preadolescentes más que en niños pequeños, lo cierto es que termina inclinándose por la opinión de que tales situaciones *no tienen nada que ver con la ley*. El convencimiento foucaultiano es el de que el sistema penal sustituye el castigo de los *actos criminales* por la creación de la figura de un *individuo peligroso* para la sociedad (sin tener en cuenta el verdadero crimen). Esos niños *capaces de seducir a los adultos* constituyen, desde la perspectiva que estamos viendo, la excusa perfecta para el poder: puesto que podrían quedar traumatizados, se impone protegerlos contra sus propios deseos. El futuro que de esta forma se prefigura es el de una *sociedad de peligros*, en la cual la sexualidad sería una especie de peligro errante, un «fantasma»: «por un lado, estarán los que se encuentran en peligro y, por el otro, los que llevan el peligro con ellos. Y la sexualidad ya no será un tipo de conducta con prohibiciones específicas, sino una especie de peligro a la larga». La ocasión para la intervención del poder a través de las instituciones legales con el apoyo de las instituciones médicas para el control de la sexualidad está servida.

No sabía cuán premonitorio estaba siendo. Michel Foucault murió víctima del sida en París, el 25 de junio de 1984, a los cincuenta y siete años de edad. Todavía tuvo tiempo, antes de morir, de asistir a una transformación inquietante del mundo que le rodeaba. La enfermedad que acabó con su vida era una enfermedad *profundamente significativa*, esto es, parecía mostrar, en un siniestro envés, el signo de las vertiginosas transformaciones que estaba experimentando el mundo, transformaciones que finalmente no tomaron la deriva que nuestro autor se empeñaba en pensar, sino otra bien distinta. Tampoco respecto al sida puede decirse que la actitud de Foucault fuera particularmente clarividente. Cuando a principios de los ochenta empezaba a hablarse de un misterioso «cáncer gay» o «cáncer rosa», Foucault desechaba esa noción con incredulidad risueña, hasta el extremo de llegar a declarar con ironía «¿qué podría ser más bello que morir por el amor de los muchachos?»[7].

No era una declaración ocasional, sino la expresión de un convencimiento. Más allá de que fuera variando su escepticismo inicial respecto a la existencia de la enfermedad[8], lo importante es que para él era terrible y absurdo que un grupo que había arriesgado tanto y conseguido tanto como la comunidad gay estadounidense (probablemente él mismo contrajo la enfermedad en California en 1982) recurriera, a causa de la crisis generada por el sida, a funcionarios de salud pública o a médicos, los cuales, a fin de cuentas, representaban el juego del poder y de la verdad. Y todo eso ¿por qué?, se preguntaba Foucault en conversación con Philip Horvitz, un joven estudiante gay de Berkeley[9], ¿por miedo al sida? Pero ¿quién le puede temer al sida

si finamente todo es peligroso, incluido el cruzar la calle? Ante el asombro de su interlocutor, Foucault concluía, rotundo: «Si el sexo con un niño me da placer», ¿por qué renunciar a ese placer?

El testimonio de Hervé Guibert, un joven fotógrafo de mucho talento y aspecto angelical, que para algunos fue el último amor del filósofo y para otros, objeto de un intenso afecto platónico, contribuyó en su momento a incrementar la polémica respecto a la actitud foucaultiana ante la enfermedad. Guibert —que se suicidaría en 1991, a los treinta y seis años, ingiriendo una sobredosis de drogas contra el sida— escribió una novela titulada *Al amigo que no me salvó la vida*[10] en la que narraba en clave autobiográfica apenas enmascarada (el personaje que representa a Foucault se denomina «Muzil») los últimos momentos del autor de *Las palabras y las cosas*. Y cuenta, en concreto, cómo el protagonista, que rehuía las saunas parisinas por miedo a ser reconocido, las frecuentaba en San Francisco cuando viajaba a California a dictar su seminario anual.

En 1983, Muzil/Foucault volvió de su seminario de otoño tosiendo a pleno pulmón, con una tos seca que le extenuaba progresivamente. A pesar de ello, entre acceso y acceso se deleitaba evocando sus bacanales en las saunas californianas. El narrador, en primera persona, le comenta en una de esas pausas a su personaje: «a causa del sida no debe de haber en esos lugares ni un alma». A lo que Muzil/Foucault responde: «Desengáñate, nunca ha habido, por el contrario, tanta gente en las saunas y además el ambiente es ahora extraordinario. Esa amenaza que existe ha creado complicidades, una ternura nueva, nuevas solidaridades. Antes nadie hablaba con nadie, ahora la gente se habla. Todo el mundo sabe muy bien por qué ha ido allí[11]».

Esta insólita *celebración* del sida sin duda ha contribuido a propalar rumores cuya veracidad o falsedad no hay modo de dilucidar. En concreto el de que Foucault, sabiéndose infectado por el virus, se dedicó a visitar baños gay en Estados Unidos para contagiar la enfermedad a otras personas. James Miller, que se esfuerza en su biografía[12] por desmentir el rumor, parece aceptar en todo caso la premisa de que el filósofo conocía perfectamente su estado de salud. Lo cual justificaría algunas de las reacciones que se produjeron tras su muerte. Tal vez la más significativa fuera la de Daniel Defert, su compañero de tantos años, quien se sintió engañado: nadie —ni el propio Foucault, ni el médico, es de suponer que por indicación del paciente— le había dicho la verdad. Pero su enfado no era solo privado. Le salió de lo más hondo el viejo activista que nunca había dejado de llevar dentro y reprochó a Foucault no haber transformado su muerte en un asunto público, en un tema político.

Sin duda que podemos encontrar atenuantes al comportamiento foucaultiano. Las circunstancias en 1984 eran muy diferentes a las actuales, especialmente en lo referente a las actitudes públicas frente al sida. Baste como ejemplo señalar que ningún medio de comunicación francés hizo referencia a la causa de la muerte de Foucault (excepto *La Croix*, que la atribuyó a un tumor cerebral), en tanto que los anglosajones utilizaban vagas expresiones como «rara infección cerebral» o

«desorden neurológico». Aunque tal vez resulte más revelador de las circunstancias del momento el artículo que apareció publicado precisamente en un periódico de izquierdas como *Libération*. En dicho texto, poniendo la venda antes que la herida, se venía a desmentir el *rumor* de que Foucault hubiera muerto de sida, se hacía referencia a la discreción (¡!) con la que siempre había vivido su homosexualidad y se terminaba, en un rapto de farisaica indignación, fronteriza con el puritanismo, afirmando: «Sorprende la virulencia del rumor. Como si Foucault hubiera de morir de forma vergonzosa[13]».

En todo caso, y por más que la atmósfera social no facilitara las actitudes más abiertas y combativas (se recordará que el actor norteamericano Rock Hudson fue el primer personaje conocido que admitió públicamente que estaba enfermo de sida, y ello no ocurrió hasta agosto de 1984, dos meses después de la muerte de Foucault), lo cierto es que a un espíritu como el foucaultiano, que hacía bandera de una actitud crítica radical y que tanto insistía en sus últimos años en el valor de la verdad, no parece desmesurado reclamarle una actitud más decidida y transparente. Tal vez el mundo había sometido los esquemas de Foucault a una prueba excesiva. Pero la cuestión de las actitudes públicas de nuestro autor a este respecto (ciertamente polémicas en bastantes momentos, basculantes entre una ligereza poco responsable y una reserva secretista, en nada acorde con otras convicciones suyas) es cosa que habrá ocasión de recuperar en el último epígrafe.

ALGUNAS PREMISAS TEÓRICAS RELEVANTES PARA LO QUE AQUÍ INTERESA

En realidad, por más que el amor en cuanto tal apenas aparezca tematizado en la obra de Michel Foucault, podría afirmarse, sin temor a incurrir en exageración, que al menos uno de los hilos conductores que la recorre por entero tiene que ver, de manera clara, con el asunto que nos viene ocupando a lo largo de todo el libro. Porque, en efecto, si algo parece definir el vínculo amoroso es precisamente su dimensión intersubjetiva —hasta el punto de que, cuando se pretende indicar el grado más intenso y depurado de intersubjetividad, se pueden llegar a utilizar ambas expresiones como equivalentes—. Pues bien, es precisamente el concepto de subjetividad —convocado, en ocasiones, a través de otros rótulos, como el de individuo, sí mismo o yo, pero que en todo caso recogen el grueso de sus determinaciones— el que según algunos interpretes constituye el eje crítico de la propuesta foucaultiana, de tal manera que el despliegue y evolución de la misma pueden ser leídos como el desplazamiento de su mirada alrededor de un asunto que nunca dejó de preocuparle.

Una fugaz referencia al conjunto del planteamiento de Foucault resulta, pues, tan inexcusable como ilustrativa al respecto. Veamos. A la hora de analizar la totalidad de su obra, se suele distinguir en ella tres etapas, correspondientes a tres intereses intelectuales definidos: una primera etapa *arqueológica*, centrada en el análisis del discurso, principalmente el discurso psiquiátrico sobre la locura (a la que

pertenecerían *Historia de la locura, El nacimiento de la clínica, Las palabras y las cosas*, así como *La arqueología del saber*); una segunda etapa *genealógica*, donde se centra en el análisis de los dispositivos de poder y de cómo el discurso produce y transporta poder (en la que se incluirían desde su lección inaugural en el Collège de France en diciembre de 1970 hasta el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, pasando por *Vigilar y castigar*), y una tercera etapa de análisis de las *tecnologías del yo*[14] (a la que se adscribirían los volúmenes segundo y tercero de la *Historia de la sexualidad*, así como, muy destacadamente, sus textos norteamericanos sobre dichas *tecnologías*). O, si se prefiere expresar en forma interrogativa los objetos de estos tres momentos: «¿qué puedo decir?», «¿qué puedo hacer?» y «¿quién soy?», por utilizar la paráfrasis de las tres preguntas kantianas presentadas por Gilles Deleuze en su *Foucault*[15].

Repárese en que, aunque a primera vista la única etapa decididamente *egocéntrica* sea la tercera, el yo no deja de estar presente, si bien en la sombra, en las otras dos, en la medida en que las preguntas por el decir y por el hacer también se encuentran formuladas en primera persona. Lejos de nuestra intención coger el rábano por las hojas, retorcer los enunciados o hacerle expresar a las palabras lo que estas tal vez no tenían ninguna gana de expresar. Claro que las dos primeras preguntas podrían ser reformuladas en términos de «¿qué es posible decir?» y «¿qué cabe hacer?», pero, de llevar a cabo tal reformulación, la potencia crítica de los análisis foucaultianos quedaría en gran medida reducida.

Planteando la cosa de una forma un tanto sumaria se podría afirmar que, en realidad, Foucault se dedica a intentar dibujar las condiciones (teóricas y prácticas) de posibilidad de la subjetividad a lo largo de sus dos primeras etapas, etapas que terminan por desembocar en la tercera, en la que ya se aborda de manera explícita tanto la naturaleza de la instancia subjetiva en tanto tal como sus estrategias de supervivencia y reproducción. Obviamente, para que los planteamientos sumarios no den lugar a malentendidos convendrá apresurarse a introducir alguna puntualización. No se trata de que nuestro autor piense que la primera persona (el individuo o el yo) constituye la última instancia de enunciación, más allá de la cual no resulta posible ir, sino de que su interés por desembocar en dicha instancia tutela o monitoriza (en la forma en que se acaba de indicar) el discurso, incluso cuando no se alude expresamente a ella. Lo que es como afirmar que para Foucault la subjetividad representa el objeto teórico privilegiado, en muchos momentos invisible (por oculto), de la totalidad de su pesquisa, objeto que no alcanzará visibilidad reflexiva hasta llegar a la última etapa.

Pero, a la vez, ello también significa que dicha explicitación final en modo alguno puede interpretarse en términos de reconciliación de lo real y su concepto, como si, definitivamente, el yo hubiera ganado la batalla a sus críticos y ya pudiéramos abandonarnos a hablar en primera persona, con la ufana autosuficiencia del que ha recuperado la soberanía perdida. Para Foucault, como veremos a continuación,

también entonces la subjetividad sigue siendo el resultado de un conjunto de prácticas y procesos sociales (procesos de subjetivación, precisamente). Mantener la existencia y la importancia del yo es cosa muy distinta a considerar que cada uno es el mejor intérprete de sus propios actos, quien mejor se conoce y, menos aún, el que se ha hecho a sí mismo. Estas afirmaciones no están exentas de consecuencias. Recordemos —a modo de idea que debiera acompañar este tramo de la exposición, antes de que en el último epígrafe aterricemos sobre el tipo de presencia que tiene lo amoroso en el pensamiento foucaultiano— que, en definitiva, lo que se predique acerca de la subjetividad no podrá por menos de afectar a lo que se pueda predicar acerca del amor. A fin de cuentas, ¿en qué instancia sino en la subjetiva puede residenciarse la experiencia amorosa?

Pero procedamos ordenadamente. La afirmación según la cual en su primera etapa lo que pretende Foucault es dibujar las condiciones teóricas de posibilidad de la subjetividad implica un supuesto teórico nada obvio y que contribuyó enormemente a la notoriedad polémica de nuestro autor. Nos referimos al supuesto que atribuye la condición de constructo a elementos tenidos por realidades dadas hasta ese momento. El caso en el que la aplicación de dicho supuesto dio lugar a un mayor alboroto en el panorama filosófico del momento fue el de la discusión foucaultiana con el humanismo. El hecho mismo de que en las obras de la primera etapa se planteara la cuestión de cuándo surge el hombre del humanismo estaba mostrando esa condición de producto —y, por tanto, de contingencia histórica— de una instancia tenida por poco menos que sagrada en el discurso occidental moderno.

Fue esa condición cuasisagrada la que impidió a tantos intérpretes comprender de manera adecuada la propuesta de *muerte del hombre* propugnada por Michel Foucault en su libro *Las palabras y las cosas*. La muerte propugnada, claro está, solo podía serlo del concepto en cuanto nudo epistémico, en cuanto obstáculo para un verdadero conocimiento: «El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin[16]». De ahí que Foucault se revolviera, inquieto, ante las interpretaciones desenfocadas de sus tesis. La fragilidad del concepto, como la de cualquier otro, deriva de su condición histórica. Lo que se afirma es que si las disposiciones fundamentales del saber en que la idea de hombre se fundamenta oscilaran, como osciló a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces «podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena[17]».

Lo que proporcionaba un *plus* de autoridad a estas afirmaciones era el hecho de que eran presentadas como resultado del análisis historiográfico de la cultura europea a partir del siglo XVI. Era el estudio de esa época el que había llevado a Foucault a afirmar que el (concepto de) hombre es una invención reciente o a sostener, en negativo, que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el ser humano. En contra de lo que se empeñan en hacernos creer los humanistas del sector rancio-metafísico, el saber no ha rondado «durante largo

tiempo y oscuramente» en torno al hombre y a sus secretos. El hombre, entendido como referente básico, como objeto central de cualquier paradigma, posee para el autor de *Las palabras y las cosas* escasamente dos siglos. Es, por tanto, una invención reciente, pero que carece de consistencia y que ya ha comenzado, según él, a dar signos de crisis.

Pero, más allá del alboroto entre especialistas, si estas ideas alcanzaron una notable repercusión pública fue porque resultaban susceptibles de una aplicación a casos (quiere decirse, a otros conceptos) particulares mucho más connotados políticamente, cuyo tratamiento iba a allanar el camino para los análisis foucaultianos de su segunda etapa. No resulta en absoluto difícil comprender por qué la tesis, tan característica de la etapa arqueológica, según la cual el loco[18] o el homosexual deben ser pensados en tanto que «objetos de discurso», resultó enormemente revulsiva en su momento. En la medida en que cuestionaba directamente unas figuras tenidas por *naturales* (incluso en su carácter patológico), indirectamente estaba probando la condición artificiosa (de constructo, hemos venido diciendo hasta aquí) de las posiciones de discurso tenidas por obvias e incuestionables (como la representada por las personas llamadas *normales*, esto es, cuerdas y heterosexuales).

Así, escribirá en 1971:

> Entiendo por humanismo el conjunto de discursos por medio de los cuales se le ha dicho al hombre occidental: si bien tú no ejerces el poder, puedes sin embargo ser soberano. Aún más, cuanto más renuncies a ejercer el poder y cuanto más sometido estés a lo que se te impone más serás soberano[19].

El humanismo es el responsable de la invención sucesiva de esas soberanías sometidas que son el alma, la conciencia, el individuo, etc. En todas ellas se repite el mecanismo designado por la misma equivocidad del término *sujeto* según lo conjuguemos con el verbo ser o con el verbo estar: soberano y sometido. El humanismo agita el señuelo del ser para ocultar la realidad del estar. Interpela a los individuos con un reproche: ¿qué más quieres conseguir, si ya lo eres todo? (finalmente, hijo de Dios). Tras esa interpelación se esconde un veto: «prohibido querer el poder, excluida la posibilidad de tomarlo[20]».

Foucault, consecuente con esta nueva actitud práctico-política, se plantea la necesidad de hacer saltar el cerrojo impuesto al hombre occidental por el humanismo. Cosa que se traduce —además de en la decidida participación en la lucha política en tanto que lucha de clases, donde lo que se persigue es el desometimiento de la voluntad de poder— en librar una batalla en el frente de la lucha cultural, donde el esfuerzo irá en la dirección de intentar la destrucción del sujeto como pseudosoberano, sin que Foucault rehúya señalar algunos objetivos concretos para este combate:

> […] Supresión de tabúes, de limitaciones y de separaciones sexuales; práctica de la existencia comunitaria; desinhibición respecto a la droga; ruptura de todas las prohibiciones y de todas las cadenas

> mediante las que se reconstruyen y se reconducen las experiencias que nuestra civilización ha rechazado o no ha admitido más que como elemento literario[21].

El siglo XIX, reconoce Foucault, inventó sin duda las libertades, pero les dio un subsuelo profundo y sólido: la sociedad disciplinaria de la que seguimos dependiendo. No accederemos a una auténtica crítica histórica del presente hasta que no percibamos esto o, planteado a la inversa, hasta que no seamos capaces de retener el momento de la descalificación del pasado a que nos invita permanentemente lo que ahora hay. Entender los mecanismos que han posibilitado que seamos lo que somos pasa por introducir una cuña de sospecha en el corazón de las presuntas verdades presentes. No es fácil, y en parte ese es el sentido de la tarea foucaultiana: proponernos una metodología de la perplejidad (con sus términos: experimentar hasta qué punto es posible *penser autrement*). En ese sentido, las palabras con las que en las primeras páginas de *Vigilar y castigar* se nombra el propósito que en último término persigue el libro no dejan lugar a dudas: se trata de llevar a cabo «una historia […] del alma moderna[22]».

La tercera etapa foucaultiana introduce correcciones de importancia en la empresa señalada y, más en general, respecto a sus trabajos anteriores. El propio Foucault ha sido explícito a este respecto al afirmar:

> Quizás he insistido demasiado en el tema de la tecnología de la dominación y el poder. Cada vez estoy más interesado en la interacción entre uno mismo y los demás, así como en las tecnologías de la dominación individual, la historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo, es decir, en la tecnología del yo[23].

Pero hay un énfasis que no cabe pasar por alto y que, en la medida en que el propio Foucault no tuvo la oportunidad de desarrollarlo, no queda más remedio que dejar abierto. El problema que tenemos planteado hoy es, a la vez, político, ético, social y filosófico, y consiste en «liberarnos nosotros del Estado y de las formas de individualización con que se relaciona[24]». La crítica se mantiene: hemos de rechazar el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos, pero nos obliga a algo que parece importante: debemos promover nuevas formas de subjetividad. Lo que queda por ver es en qué medida bajo el rubro «nuevas formas de subjetividad» debemos incluir una presunta identidad homosexual y hasta qué punto en ella podemos encontrar otra forma de vivir el hecho amoroso.

¿POR QUÉ LE LLAMAN AMOR CUANDO QUIEREN DECIR SEXO? ¿O ES JUSTAMENTE AL REVÉS?

En gran parte ya hemos empezado a responder a estas últimas cuestiones. La premisa foucaultiana según la cual no son los individuos los que tienen experiencias, sino esas experiencias las que producen sujetos afecta directamente a la pretensión de llevar a cabo una «política de la identidad», sobre todo si esta última la entendemos

como un preexistente susceptible de ser *reconocido* en su *evidencia*, cuando, en realidad, la única actitud aceptable respecto a cualquier identidad es la de criticarla, mostrando su condición histórica. Para esta tarea, recuperar aquella equivocidad soberano/sometido que antes definimos como la especificidad del sujeto nos habrá de resultar de gran utilidad.

En efecto, un sujeto —en cuanto tal, dotado de una identidad— es siempre producido por la subordinación a un orden, a reglas, normas, leyes… Ser sujeto y estar subordinado a un sistema de impedimentos son una sola y misma cosa. Y que eso vale para todo sujeto implica que también será predicable de esos sujetos a los que el orden social asigna un lugar *inferiorizado*, como son los homosexuales. También en este caso, lo que acabe siendo considerado como su identidad será el resultado de una construcción discursiva y de un conjunto de prácticas que transforman en una subjetividad específica las experiencias que tales individuos, de acuerdo a su específica tendencia sexual, hayan podido vivir.

En ese sentido, no debería sorprender que Foucault pusiera el foco de su atención sobre la materia prima de tales discursos y sobre las etapas de su surgimiento. Al respecto, resulta inevitable partir del pasaje más citado en los últimos años por quienes se han acercado a este asunto, pasaje perteneciente al segundo capítulo de *La voluntad de saber*:

> La sodomía —la de los antiguos Derechos Civil y Canónico— era un tipo de actos prohibidos; el autor no era más que su sujeto jurídico. El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo una morfología, con una anatomía indiscreta y quizás misteriosa fisiología […]. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie[25].

Este tránsito de la antigua condición de reincidente en un pecado del que ya se había hecho penitencia (o en una herejía de la que se había abjurado) a la nueva, en la que lo que importa es la naturaleza singular que se le atribuye («antes se les percibía como libertinos y a veces como delincuentes […] en adelante, se los va a percibir a todos en un parentesco global con los locos, como enfermos de los instintos sexuales[26]»), implica también un significativo desplazamiento de la perspectiva. Ese homosexual en tanto que *personaje* aludido por Foucault es una invención de la psiquiatría. Ella es quien lleva a cabo el recorte conceptual de la figura y se esfuerza en trasladarla a la realidad, convirtiéndola en *sujeto*. Donde vimos que no había más que soporte jurídico para determinados actos, ahora irrumpe una identidad determinada.

Pero conviene no perder de vista la especificidad de la mirada foucaultiana. Porque también cabe aceptar la relatividad del tratamiento histórico de los placeres desde una perspectiva que Foucault rechazaría expresamente. Es el caso de la representada de manera muy notable por el psicoanálisis (y, en particular, por el freudomarxismo), según el cual, a partir de un determinado momento, señalizado por

el acceso del cristianismo al poder, lo que se produciría sería una negación y represión de la sexualidad, negación y represión de las que posteriormente se habría hecho cargo con entusiasmo la moral burguesa. No se trata, claro está, de que Foucault niegue la existencia de prohibiciones y coacciones («entendámonos: no pretendo que el sexo no haya sido prohibido o tachado o enmascarado o ignorado desde la edad clásica; tampoco afirmo que no haya sido desde ese momento menos que antes[27]»), sino de que rechaza el esencialismo implícito en el punto de vista anterior, que da por supuesta la existencia de un núcleo de verdad en forma de *sexualidad natural*, de *sexualidad original reprimida* que habría que liberar («no digo que la prohibición del sexo sea una engañifa, sino que lo es trocarla en el elemento fundamental y constituyente a partir del cual se podría escribir la historia de lo que ha sido dicho a propósito del sexo en la época moderna[28]»).

Este punto de vista, por más bienintencionado que pueda ser (en el sentido de que aspire a terminar con un régimen represivo), da por supuesto lo todavía pendiente de demostrar y, en esa misma medida, deja sin pensar aquello que realmente importa. Foucault niega lo que denomina la *hipótesis represiva* recurriendo a los estudios de Paul Veyne[29] acerca de la sexualidad romana previa al cristianismo. En ellos encuentra los datos que confirman su convencimiento sobre la especificidad de la moral sexual cristiana. Especificidad que no se ubica en los tres grandes principios de la monogamia, la función reproductiva de la sexualidad y la desvalorización del placer sexual, principios que ya se encontraban en Roma antes del cristianismo, en parte por influencia de estoicismo y en parte por determinaciones sociales e ideológicas de la organización imperial.

Lo que aporta el cristianismo a la sexualidad romana no son principios diferentes, sino unas nuevas técnicas para imponer los preexistentes. Técnicas de poder que le facilitarán el camino para ascender rápidamente a la condición de religión de Estado. Así, el examen de conciencia, la confesión, el reconocimiento de la culpa, las meditaciones sobre la carne constituyen mecanismos de control en la medida en que aparecen vinculados a la figura del pastor —figura de la que, sin margen de error, será digno sucesor el psicoanalista—, quien supuestamente tiene a su cargo el cuidado particular de cada individuo del rebaño. El pastor (por ejemplo, cuando ejerce de confesor) controla que el individuo se sujete bien a sí mismo, esto es, obedezca adecuadamente un conjunto de normas cuya función no es tanto reprimir el deseo sexual —la concupiscencia— como producir determinadas subjetividades y cuerpos disciplinados, y, en ese sentido, la carne constituye el instrumento perfecto para dicho fin.

Buena prueba de que lo prohibido en cuanto tal no es lo que más importa es el hecho, que Foucault no deja de destacar, de que el cristianismo no concibió la carne como un mal absoluto del que fuera necesario desembarazarse: hubiera resultado disfuncional en una sociedad con necesidades de reproducción. De ahí que optara por la vía moderada de entenderla como una tentación que amenazaba con arrastrar al

individuo fuera de los límites establecidos por la moral dominante —se recordarán: el matrimonio, la monogamia, la sexualidad reproductiva y la limitación y la descualificación del placer—.

No requeriría mayores explicaciones mostrar la imposibilidad de encajar las conductas homosexuales en las coordenadas mencionadas. Pero quedarnos aquí representaría no ir más allá de una constatación historiográfica prácticamente de mínimos. El problema que Foucault se plantea con perspicacia es el de a qué específica identidad, en un mundo crecientemente subjetivizado a través de la sexualidad, dan lugar unas prácticas sexuales *anómalas* (cuando no *pervertidas*). Ya sabemos que la producción de subjetividad puede darse a través de una gran multiplicidad de vías (los modos cristianos diferían por completo de los griegos y no solamente con la Reforma, sino desde el mismo cristianismo primitivo), como también sabemos que la subjetivación es la producción de modos de existencia o de estilos de vida.

Esta afirmación de historicidad, tan característica de los planteamientos foucaultianos, aunque susceptible de ser matizada desde la perspectiva de quienes prefieren poner el acento en la permanencia de ciertas constantes, implica algo que, a pesar de su obviedad, no siempre queda suficientemente destacado: a saber, la afirmación de la contingencia de lo que ahora hay. Por más sólido e inamovible que se nos aparezca el presente, el conocimiento de que eso que ahora hay es una de entre las diversas posibilidades de materialización que en el pasado se dieron debiera servirnos para pensar sin violencia que lo realmente existente puede dejar de serlo o adoptar otras formas. En ningún caso es condena, fatalidad o destino. Aplicado a lo que estamos viendo ahora: del hecho de que todo dispositivo de poder es histórico se desprende que la represión de la homosexualidad también debería serlo. Así como nos costaría imaginar hoy una sociedad donde el poder se ejerciera fundamentalmente en base a valores religiosos, bien podemos pensar un escenario (ya no moderno, sino posmoderno) en que el dispositivo de la sexualidad pierda su centralidad o en que el argumento contra la homosexualidad se desplace frente a otros.

El recordatorio es importante a los efectos de valorar la evolución de la cultura gay y sus expectativas. Su mucho más que paradójica situación se hace bien patente analizando lo que Eve Kosofsky Sedwick ha llamado «La epistemología del armario[30]», perspectiva manifiestamente deudora, como la propia autora ha reconocido, de los análisis de Michel Foucault. *El armario* es el espacio de una contradicción imposible: ni se puede estar dentro ni se puede estar fuera. Quien permanece escondido en su interior nunca puede estar del todo seguro de estar consiguiendo mantener a salvo su secreto, lo que en el fondo se vuelve contra él mismo, ya que siempre le quedará la duda acerca de si el trato que recibe de los demás como si efectivamente hubieran quedado convencidos de su heterosexualidad es el resultado de que el engaño ha funcionado o, por el contrario, constituye la reacción astuta de quien ha descubierto que le estaban mintiendo y ahora juega él a

engañar a su vez al mentiroso.

No le aguarda mejor suerte a quien se decide a hacer pública su condición homosexual. Quizá el riesgo principal sea exponerse a los insultos y/o a la ridiculización. Dos hombres repitiendo los roles de la pareja heterosexual resultan directamente ridículos en nuestra sociedad. Lo que todavía deja más en evidencia el lugar imposible de la homosexualidad: a los que la ocultan y se hacen pasar por heterosexuales se les acusa de mentir con su fingimiento, y a los que actúan según los clichés establecidos se les dedican insultos o se les convierte en objeto de burla. No es un callejón de salida accidental o fortuito, sino que aboca a él la misma lógica de funcionamiento de nuestra sociedad.

Pensemos, en concreto, en la función que se le hace cumplir al insulto. Los homosexuales viven en un mundo de injurias[31]. Como ha señalado Didier Eribon,

> […] lo que la injuria me dice es que soy alguien anormal o inferior, alguien sobre el que el otro tiene el poder, y, en principio, el poder de injuriarme. La injuria es, pues, la expresión de la asimetría entre los que son legítimos y los que no lo son, y por la misma razón, son vulnerables[32].

Se trata, pues, de una asimetría constituyente en la que el homosexual, al igual que le sucedía al loco, es creado como *el otro infame*[33], ambos «sujetos de la sin razón[34]». El que insulta, en cambio, está en un lugar por principio a salvo de cualquier ataque, crítica o reproche porque es precisamente el lugar desde el que se puede hablar (la homosexualidad, por el contrario, es «el amor que no se atreve a decir su nombre», por utilizar la célebre expresión de lord Alfred Douglas). En el momento en el que se constituye la homosexualidad como objeto de conocimiento, la heterosexualidad se constituye también como el espacio privilegiado de la subjetividad —como la condición misma del conocimiento— y por lo tanto evita convertirse en objeto de conocimiento, invistiéndose al mismo tiempo de la autoridad para calificar todo lo que queda fuera de ella (por ejemplo, las perversiones).

En este punto, los planteamientos de inspiración foucaultiana conectan directamente con los del interaccionismo simbólico —como, por lo demás, el propio Eribon no deja de reconocer[35]—. La injuria, en efecto, es lo que en la jerga se denomina un *enunciado performativo,* esto es, un enunciado cuya función es producir efectos y, en especial, instituir o perpetuar la separación entre los considerados *normales* y aquellos a los que Erving Goffman llama los *estigmatizados*[36]. La injuria es una modalidad particular de aquel «hacer cosas con palabras» del que nos hablara hace décadas J. L. Austin: la injuria dice lo que alguien es en la misma medida en que le hace ser lo que es. Por expresarlo con las palabras de la Premio Nobel de literatura Toni Morrison: «El lenguaje de la opresión hace más que representar la opresión: *es* opresión».

En aplicación de este mismo razonamiento que estamos viendo, para Foucault queda también descartado todo ese lenguaje, asimismo muy habitual, que gusta de hablar de la *elección sexual*. Un lenguaje que se expresa como si estuviera en manos

de cada uno elegir su homosexualidad (o su heterosexualidad), cuando en realidad, como dijera Jean Genet, ser homosexual es como tener dos pies o dos manos. En cambio, lo que sí está en condiciones de elegir el homosexual es un modo de vida o, como mínimo, la aspiración a un modo de vida.

Porque si, en efecto, los gays no calcan sus aspiraciones de los modos de vida heterosexuales, sino que se esfuerzan por intentar inventar modos de existencia y de relaciones absolutamente diferentes que sirvan como punto de apoyo para una renovación del derecho y de las instituciones, resulta evidente que de ese esfuerzo podrían aprovecharse los heterosexuales, que dispondrían de esta forma de la oportunidad de «enriquecer su vida modificando su propio esquema de relaciones[37]», esto es, huyendo de los corsés de la *normalidad* conyugal y de las limitaciones que implica, y asumiendo relaciones de nuevo tipo. De ahí la afirmación foucaultiana: «la cultura gay no será simplemente una elección de homosexuales para homosexuales[38]». O la de Didier Eribon, según la cual la identidad colectiva producida por el movimiento gay «inaugura la historia de la libertad[39]».

El tiempo transcurrido desde la muerte de Michel Foucault nos permite comprobar que, efectivamente, aquel anuncio antes mencionado según el cual la cultura gay no será simplemente una elección de homosexuales para homosexuales ha empezado a cumplirse. De hecho, han sido foucaultianos (aunque no del sector escolástico-hagiográfico, sino del revisionista) como David Halperin, Didier Eribon (en los libros que hemos venido mencionando) o Leo Bersani[40] quienes han desarrollado la intuición del autor de *Historia de la sexualidad*, elaborando lo que se ha dado en llamar las políticas *queer* como resistencia ante la normalización del deseo y llevando a cabo un análisis en el que lo *queer*[41] se opone y desplaza a lo *gay*, que pasaría a ser considerado como *identidad domesticada*. Si de algún lugar ha de brotar una alternativa a la situación heredada no será del deseo gay, tienden a pensar ahora, sino de un uso de prácticas y placeres que se desarrollen en espacios resignificados, que quiebren los significantes tradicionales del deseo. Así, las nuevas prácticas eróticas y afectivas no deberán venir signadas por una identidad monolítica y genitalizada que solo acepte ideas crudas y fijas acerca de la identidad sexual, como *heterosexualidad, homosexualidad o bisexualidad*[42].

Pero que nadie se llame a engaño interpretando que Foucault acabó reintroduciendo en el último momento en su esquema una perspectiva *neo* (o *tardo*, o *cripto*) romántica. Nunca pretendió contraponer el amor (con pretensión de estabilidad por definición) a la pasión (fugaz por antonomasia), ni la razón a la sinrazón. La pasión de la que nos habló constituye un acontecimiento infrapersonal que puede durar tanto como una vida («vivo desde hace ocho años en un estado de pasión por otro», había declarado en la conversación mantenida con el director de cine Werner Schroeter a principios de los ochenta, refiriéndose a su relación con Daniel Defert), un campo de intensidades que individúa sin sujeto. Probablemente en este punto nos encontremos en el límite de lo que estamos en condiciones de pensar,

esto es, ante modos de subjetivación que comportan individuaciones sin sujeto. Probablemente esto sea lo esencial. Quizá, por tomar prestadas las palabras de alguien como Gilles Deleuze, que tanto admiró a (y fue profundamente admirado por) Foucault, «la pasión, el estado de pasión, consista en esto: plegar la línea del afuera, hacerla susceptible de ser vivida, saber respirar[43]».

Aquellas afirmaciones según las cuales el conjunto de las facultades intelectuales y espirituales del ser humano, por más que puedan venir fundadas en condiciones biológicas, son el resultado de una multiplicidad de procesos de socialización, desembocan aquí. Nos permiten pensar incluso la propia condición sexual como producto histórico-social. Pero —henos aquí ante la pregunta decisiva— ¿hacen inteligible el amor o lo convierten en un imposible, un espejismo o una excrecencia de otra cosa distinta a sí mismo? ¿Es solo un modo de subjetivación como cualquiera en el que el otro oficia a modo de instancia necesaria para la producción de la propia subjetividad? ¿Ejemplifican las relaciones que tienen lugar en el seno de una pareja aquel juego a que antes se aludió entre *sujeto* y *sujetado*, en el que la persona amada se constituye en el polo al que la que ama debe someterse (porque, en sus expectativas, anhelos y deseos, representa al tiempo que materializa un conjunto de normas sociales), pero que a la vez la instituye como soberana, protagonista libre que funda y decide el sentido de su propia existencia?

En buena medida sí, con todo lo que esto implica. Porque la estricta aplicación de la lógica foucaultiana deja en evidencia, no solo cuánto tiene de frágil la sujeción, sino también cuánto tiene de espejismo la soberanía. El mismo vínculo amoroso que en un primer momento puede ser vivido como liberación (porque por fin permite al que ama estar con la persona amada sin restricción alguna), más tarde puede ser percibido como atadura. Y a la inversa: lo que antes de conocer a alguien pudo ser identificado con absoluto sometimiento, al enamorarse puede pasar a ser experimentado como plenitud liberadora. Al individuo le pasa lo mismo que a los grupos sociales, y de la misma manera que la historia de la humanidad está trufada de episodios de rechazo a las prácticas sociales encaminadas a la producción de identidades sometidas, de desobediencia de individuos y grupos a situaciones que finalmente han terminado por percibir como intolerables, así los individuos constantemente dan por finalizados capítulos de su existencia que en su momento abrieron con vocación de eternidad.

Foucault, en efecto, se esforzó en *pensar distinto*[44]. Lo que significa, entre muy diversas cosas, que intentó pensar con otras metáforas, tutelado por otras imágenes. Sabemos —gracias, entre otros, a Richard Rorty— a dónde conducen las figuras geométricas que atraviesan toda la filosofía occidental: a esquemas dicotómicos, jerárquicos y claustrofóbicos que convierten los límites del lenguaje en confín irrebasable. Así, ideas como la de la liberación son hijas de un esquema de este tipo, en el que el rechazo del orden establecido solo podía pensarse como fruto de una identidad alternativa, o de una identidad esencial sojuzgada que había terminado por

rebelarse. Pero eso que nos obstinamos en llamar nuestra libertad ni está esperándonos en ningún exterior (como sucede en el modelo en el que alguien *desde fuera* viene a decirnos cómo debemos ser o cómo tenemos derecho a vivir, esto es, hace que *veamos la luz*), ni a salvo en el sagrario de ninguna profunda intimidad (como ocurre en esa versión según la cual algo *muy dentro de nosotros* nos lleva a responder de una determinada manera). Tanto Foucault como Deleuze han intentado superar este esquema imposible sugiriendo la noción, de inspiración inequívocamente visual («La superficie no se contrapone a la profundidad [que retoma a la superficie] sino a la interpretación[45]»), del pliegue. Un pliegue es un interior hecho de exterior. Plegamos el exterior cuando en la relación que mantenemos con nosotros mismos aceptamos o rechazamos, asociamos, elegimos o combinamos modos diferentes de acción. Es así como conducimos nuestra conducta y somos artífices de esa conducción. Es en eso en lo que se sustancia la tan manoseada idea de libertad: en el margen, fundador de sometimiento o de novedad, de aceptar o rechazar, al que no cabe renunciar y del que no nos pueden desposeer.

Pocos como el autor de *Historia de la locura* o *Vigilar y castigar* han mostrado con tanta crudeza el mal del que procedemos, el daño que habitaba en nuestro origen. Pero es precisamente el ser sabedor de todo eso —y el habérnoslo hecho saber a nosotros— lo que colma de sentido esa invocación a la pasión con la que se vio bruscamente interrumpida su obra. Era una invocación luminosamente desesperada: o habilitamos un pliegue para la vida o quedamos convertidos en un puro exterior, aplastados bajo el poder, adheridos a sus contornos como una segunda piel, convertidos en mera caja de resonancia de sus designios. La vida, precisamente porque es mortal, tiene que ser una obra de arte. Una existencia puede ser una obra perfecta y sublime, y se hace difícil pensar que tal cosa pueda darse sin la presencia de la pasión y del amor (¿nos atreveríamos a decir que vivió plenamente alguien que no los hubiera conocido?). O, si les parece, formulemos esto mismo en forma de máxima: una vida que renunciara a semejante aspiración, que no apuntara a un horizonte como el señalado, no sería digna de ser vivida.

REFLEXIÓN: MORBOSO, UNA PALABRA CON TRAMPA

En *La interpretación de los sueños* Freud cita la siguiente paráfrasis de Platón: «El virtuoso se contenta con soñar lo que el malvado hace realmente[46]», para indicar la secreta envidia de aquel hacia quienes son capaces de materializar sus perversiones. Y si decíamos al terminar el capítulo dedicado a Nietzsche y Lou Andreas-Salomé que no hace falta prohibir lo que ningún alma desea, ahora, al dar por concluido precisamente el dedicado a un autor que nos ha ayudado como pocos a conocer dimensiones menos visibles del alma humana, tal vez resultará de interés hacer una pequeña cala sobre uno de tales ámbitos, el que solemos denominar bajo el rótulo de *morboso*.

La etimología de la palabra «morboso» no encierra mayores misterios: morboso es lo que causa enfermedad o está relacionado con ella. Sin embargo, parece claro que, a pesar de ese origen tan concreto, el uso más extendido del término no es el literal sino el metafórico. Hablamos de que algo es morboso porque nos parece siniestro, sórdido, retorcido o vinculado con dimensiones oscuras (y negativas) del ser humano. Era morbosa la delectación con la que mucha gente leía hace algunas décadas aquellos populares semanarios de *sucesos* (como *El Caso* o *¿Por qué?*) o lo era la forma en que durante mucho tiempo la primera cadena de TVE dedicaba la media hora anterior al telediario de mayor audiencia a tratar esos mismos temas.

Las metáforas que terminan consolidándose a menudo ocultan unos supuestos que, de explicitarlos, probablemente mucha gente no compartiría. Porque la idea de enfermedad tiene como contrapartida necesaria, como polo complementario de significado, la de salud, que queda de esta forma identificada con la norma (por eso una distinción paralela a la de morboso/saludable es la distinción normal/patológico). Pero qué contenido hayamos de atribuir a la salud está lejos de ser algo evidente por sí mismo. Durante el franquismo, resultaba habitual en los colegios religiosos que los curas se refirieran a los chicos que, además de estudiar, se dedicaban al deporte, dejando de lado perniciosas preocupaciones por el sexo, como *chicos sanos*. Los *insanos* eran los que, además de no estudiar, malgastaban su tiempo en un *totum revolutum* nefasto del que formaban parte, además de las mujeres, los billares, el tabaco, el baile y el alcohol. Hoy, en cambio, incluso el padre o la madre de familia más conservadores se refieren, sin especial inquietud, a la obsesión de sus hijos adolescentes por los asuntos sexuales con frases displicentes del tipo «tiene la hormona desatada» o similares, y ni se les ocurriría calificarlos de morbosos por intentar liberar tanta energía contenida. Eso cuando no utilizan abiertamente la expresión *sexualidad sana* (frente a los curas de antaño, que hablaban, como mucho, de *sexualidad ordenada*: repárese en la diferencia, nada irrelevante).

Sin embargo, y por más paradójico que a primera vista pueda parecer, quizá este tipo de lenguajes suponga un cierto avance (al menos si lo comparamos con lenguajes anteriores y con los supuestos que estos deslizaban). En el fondo, hablar en términos tomados de la medicina implica ya utilizar un lenguaje de connotaciones naturalistas que, por más que se refiera a dimensiones negativas, reconoce que todo lo nombrado es cosa que está en nosotros —que pertenece, digámoslo así, a la condición humana —. Planteado a la inversa: no es nada diabólico, ni una fatalidad, ni viene asociado con forma alguna de mal absoluto. De tratarse de un mal, se trataría de un mal al que todos estamos expuestos. Precisamente porque es un mal que, en principio, habita en todos nosotros.

Como es obvio, esto, que sin duda marcaba una inflexión positiva en relación con el imaginario colectivo precedente (teñido de pensamiento religioso), puede derivar en situaciones en la práctica tan indeseables como las anteriores. Para que se me entienda: en principio constituye, ciertamente, un avance considerar que alguien no es

un *endemoniado*, sino que simplemente está *loco*, por utilizar una de las figuras más caras a Michel Foucault. Y más avance aún es abandonar el término *loco*, y pasar a hablar de *enfermo mental* sin más. Pero si luego al supuesto enfermo mental se le interna en una clínica psiquiátrica como —en un ejemplo que alguien podrá considerar un tanto tremendista, pero que en todo caso fue absolutamente real— se hacía en la Unión Soviética de Stalin con cualquier disidente, habrá que convenir que el supuesto avance queda muy en entredicho. O, si volvemos a otro ejemplo que también ha sido abordado en este capítulo: por increíble que a los más jóvenes les pueda parecer, hubo un tiempo —tampoco tan lejano, a fin de cuentas— en que algunas gentes, con el aire de quien hace gala de tolerancia y amplitud de miras, gustaban de repetir, sentenciosos, un tópico que hoy nos pone los pelos de punta: «homosexuales los hay de dos tipos: por vicio y por enfermedad». La consecuencia que de tan *liberal* posición se seguía era que los afectados por semejante juicio debían recibir tratamientos diferenciados: había que enviar a los primeros a la cárcel (o, de momento, al calabozo) y a los segundos *solo* a un hospital especializado (o, de momento, a que los examinara el médico). En definitiva, de nuevo se trata de aquello que decía Humpty Dumpty en *Alicia en el país de las maravillas*: la cuestión no es el significado de las palabras; lo realmente importante es saber quién manda. Y cómo ejerce su poder, claro. Recordatorio particularmente importante viniendo, como venimos, de hablar de Foucault.

EPÍLOGO
«SI DE VERDAD ME QUISIERAS…»

EL AMOR ES UN GRAN INVENTO

> El amor es un misterio… que importa solo a dos.
>
> Carlos J. Goñi, *Besaré el suelo*

El mero hecho de que a lo largo del presente libro hayamos hablado del amor en la historia del pensamiento podría llevarnos a creer que estamos ante un fenómeno que atraviesa el tiempo, las sociedades y las culturas, y permanece en lo esencial siempre igual a sí mismo; en efecto, discursos, declaraciones, productos literarios y artísticos en general se complacen en esta imagen de lo amoroso como algo eterno, que nunca *ha dejado de estar ahí*, desde que el mundo es mundo y desde que *el hombre es hombre*. Y podríamos incluso aceptar que la antigüedad de determinados registros avala a primera vista una interpretación de semejante tenor.

Existe una interpretación de la historia de las ideas de matriz fundamentalmente idealista, que se caracteriza por entender que existen algunas de dichas ideas que nunca dejamos de encontrar, incluso en los más variados autores, y cuya casi omnipresencia se vincula con la capacidad de las mismas para acceder a alguna dimensión invariable —por no decir eterna— del ser humano. Diferente a esta interpretación es la presentada por la hermenéutica, que viene a sostener que el hecho de que unas ideas *duren* más que otras debe ser analizado desde otra clave: las ideas constituyen una auténtica caja de sorpresas de cuyo interior las sucesivas generaciones de lectores van extrayendo contenidos de sentido hasta entonces oculto, que no habían sido percibidos por las generaciones precedentes.

Frente a estas dos interpretaciones acaso cupiera oponer una tercera, inspirada en nuestra realidad como especie. Al respecto, se ha señalado en múltiples ocasiones que el motivo del *éxito* (esto es, de la supervivencia) de la especie humana deriva no tanto de su perfección como precisamente de su ostentosa imperfección, que le habría permitido no solo instalarse en las más variadas zonas del planeta, sino también

sobrevivir a los más radicales cambios climáticos en el entorno natural. Pues bien, de la misma manera, la aparente supervivencia de una idea —en este caso, la de amor— estaría mostrando precisamente su capacidad de adaptación a diferentes contextos históricos, sociales y culturales.

Precisamente el subtítulo del presente capítulo («El amor es un gran invento») alude a que dicha idea ha podido sobrevivir en la medida en que ha ido incorporando (y prescindiendo de) rasgos y determinaciones al ritmo de las transformaciones de lo real. Ahora bien, en modo alguno este planteamiento final del amor en términos de *invento* debiera dejar en el lector un agridulce regusto instrumental, como si la valoración del sentimiento amoroso solo admitiera un criterio utilitario o pragmático, cuando es al concepto, y no al sentimiento mismo, a lo que se está haciendo referencia al hablar de *invento*. Por lo mismo, tampoco resultaría adecuado allegar el concepto de invento al de dispositivo, propuesto por un cierto sector de la filosofía actual (con Michel Foucault a la cabeza). Por decirlo de forma extremadamente sumaria, lo característico de esta última categoría sería el hecho de que responde a un diseño, a un plan, a una intención, sin participar del carácter abierto y adaptativo que hemos visto que efectivamente posee el invento, y que comparte el *invento amoroso* como se ha visto en las páginas precedentes.

Con todo, llevaría razón quien observara que el término *invento*, que aquí estamos proponiendo para definir al amor, cumple una función en cada uno de sus momentos, lo que es como decir que le sirve a alguien para algo. A efectos de nuestra exposición, resulta especialmente relevante señalar que una cosa es la experiencia amorosa en cuanto tal y otra la idea de amor que en cada época se pueda tener. Puede sonarnos más aceptable que la idea de amor cumpla una función, incluso que pueda *servir* para algo, pero nos removemos inquietos en nuestros asientos si se nos plantean idénticos términos para hablar de lo que sentimos. No obstante, la historia nos hace saber, sin margen de duda, que, aunque resulte útil distinguir entre ambos planos, no cabe olvidar la íntima relación que mantienen. Nuestros sentimientos, lejos de ser ajenos a las configuraciones socioculturales, las expresan con notable fidelidad, por más que los propios individuos tiendan a vivirlos espontáneamente como si fueran una determinación natural, previa o ajena a cualquier condicionamiento de la cultura o de la sociedad.

Así, el individuo al que se le inyectan los ojos en sangre y llega a perder el control por un episodio de celos no es alguien que reaccione al margen de las determinaciones de su entorno, por oposición al que, ante un episodio idéntico, reacciona sosegadamente con la exhortación a que «deberíamos arreglar esto de una manera civilizada»: ambos vehiculan y reproducen parámetros de conducta interiorizados en su proceso de socialización, entendiendo que lo interiorizado debe ser interpretado en términos históricos y no meramente coyunturales.

Lo que sabemos acerca del amor surge en gran medida de la eficacia de un monumental superyó cultural, es la suma de todo lo que hemos ido viendo (y de

muchas más cosas, obviamente): del amor como fuente de energía, planteado por Platón; del amor como necesidad, propuesto por Spinoza; del amor como apasionada fusión sin mediaciones, pensado por Arendt, o del amor como resultado de prácticas sociales, señalado por Foucault… con todo eso convivimos, todo eso lo hemos ido acumulando a lo largo de la historia y nos constituye aunque no hubiéramos leído una sola línea de dichos autores porque ya se ha materializado —se ha hecho real— en el mundo, en las actitudes sociales, en las expectativas según las cuales nos relacionamos… Resultará, por tanto, perfectamente legítimo que en lo sucesivo nos refiramos sin más al amor, sin creernos obligados a cada momento a puntualizar si estamos hablando de la experiencia o de su idea.

QUÉ FUE DE AQUEL AMOR…

¿Y qué función, a partir de todo lo que hemos ido viendo, podemos decir que cumple hoy el amor? ¿Qué se pone en juego a través del vínculo amoroso? El mundo moderno —el mundo creado por la Modernidad— se edificó sobre unas específicas bases o condiciones de posibilidad, tanto sociales como ideológicas, sin referencia a las cuales resulta imposible entender la deriva seguida por el amor en esta época posmoderna de nuestros pesares.

¿Y por dónde pasa entonces la especificidad de nuestro presente en materia amorosa? ¿Qué ha variado respecto al pasado del que procedemos? Digámoslo ya: la naturaleza atribuida a los protagonistas y las expectativas del vínculo en cuestión, manteniendo ambas dimensiones una profunda conexión interna. Por lo que respecta a las expectativas del vínculo, probablemente la mejor manera de definir el signo de la transformación que aquel ha ido sufriendo sea haciendo referencia a la irrupción de la contingencia en el seno de lo amoroso. Un sencillo ejemplo servirá para identificar fácilmente el contenido de esta formulación. Frente a la idea, con la que coqueteó nuestra cultura durante largo tiempo, de que existen amores inevitables, necesarios, predestinados, hoy todo el mundo parece haber asumido el convencimiento de que esa persona concreta con la que en un momento dado alguien ha establecido una relación amorosa representa una contingencia particular en su vida: en el lugar de esa persona podría haber otra y nada sustancial cambiaría. Tan es así que han quedado completamente desterradas de nuestro imaginario (y de nuestro lenguaje) expresiones como «amor de mi vida», «media naranja» y similares.

No hay que descartar la posibilidad de que deban ser valorados positivamente determinados abandonos, en idéntico sentido en el que no albergamos dudas acerca de que hay pérdidas dignas de ser celebradas. Así, en la medida en que una idea de predestinación respecto a una persona (como si hubiera una, y solo una, esperándonos desde la eternidad) resulta del todo insostenible, su obsolescencia solo puede ser acogida con satisfacción. Lo que quizá sí debiera preocuparnos es que el abandono de una determinada manera de entender una idea implicara el abandono de cualquiera

otras formas de entenderla, sin entrar a analizar siquiera si alguna variante podría resultar aceptable o válida. Así, cabría la posibilidad de que la necesidad se dijera de muchas maneras, y una de ellas fuera aplicable al amor, de tal modo que tuviera sentido oponer a la imagen de *la sustitución* de la necesidad (el amor de mi vida) por la contingencia (podría ser cualquier otro/a, siempre que cumpliera determinados requisitos), la idea de que alguien se puede haber convertido en necesario para alguien, o que alguien puede necesitar (incluso desesperadamente) a alguien.

Se está intentando argumentar una sospecha, la de que puede tener sentido la sensación que a veces la gente experimenta en cuanto a que una determinada persona, y solo ella, es su pareja inevitable, necesaria. Con el paso del tiempo nos vamos *cargando de razones*, acumulando nuevos argumentos y desechando viejos para que dicha relación resulte duradera. Tampoco en este otro caso ni la persona que conocimos hace años ni los motivos que hicieron que nos sintiéramos atraídos por ella permanecen iguales, pero no por ello nos alejamos de su lado. ¿Por qué? Porque vamos encontrando renovadas razones para continuar ahí, porque vamos adaptando nuestros convencimientos a lo que la realidad nos va mostrando. No se trataría de que la persistencia (en este caso, la inercia de la vida en común) se vaya convirtiendo en un factor cuasiirreversible. Una tal interpretación nos condenaría a un papel secundario en el curso de los acontecimientos, sin posibilidad alguna de intervenir en el proceso y, menos aún, de tomar las riendas del mismo. Pero es el caso que las sendas más roturadas se abandonan (como las parejas en apariencia más estables tocan a su fin), lo que probablemente sea una buena noticia desde el punto de vista de esa cosa llamada libertad.

Recuperemos el hilo del discurso. Esas nuevas expectativas del vínculo amoroso definidas por la irrupción de la contingencia en su seno también hacen saltar por los aires el otro elemento al que se hizo referencia al introducir la cuestión de lo que ha variado respecto al pasado del que procedemos, a saber, la imagen heredada de sus protagonistas. De la misma manera que la figura del burgués, en la que coincidían, de acuerdo con el magistral dibujo llevado a cabo por Werner Sombart[1], el honrado padre de familia, el esposo amantísimo, el ciudadano ejemplar preocupado por los problemas de su comunidad, el creyente piadoso, el conservador convencido, etc., estalló en mil pedazos como consecuencia de todo un conjunto de transformaciones de muy diverso orden en la propia sociedad que había hecho posible dicha figura, así también a partir de un determinado momento estalló ese otro imposible ideal regulador en el que se nos intentaba persuadir de que podía coincidir todo, personificarse todo, en suma (en el caso de la mujer: amante, madre de familia, amiga, confidente, etc.). Fue una pretensión casi normativa de muy difícil cumplimiento. Tal vez ahí, en ese exceso fundacional, esté la clave de buena parte de lo que ahora nos sucede.

Era un constructo ligado indisolublemente a una época, a un momento del desarrollo del pensamiento moderno, en el que categorías como identidad o sujeto

alcanzaban una centralidad casi absoluta en todos los órdenes. Lo amoroso era, en ese sentido, escenario privilegiado, campo de pruebas excepcional, ocasión única para la visualización de tales categorías. Porque si la identidad no es otra cosa que la representación que nos hacemos de nosotros mismos, no resulta aventurado afirmar que, en general, en las diferentes modulaciones del amor se van expresando diversos rasgos de la identidad humana y que en esa particular relación intersubjetiva que es el amor los amantes creen disponer de una oportunidad de oro para modelar su propia identidad.

En efecto, una de las razones más poderosas por las que a la gente *le gusta estar enamorada* tiene que ver con el hecho de que el amor alimenta la fantasía de poder ser otro… sin dejar de ser el mismo. La persona amada nos proporciona combustible para la fantasía de que somos distintos (y mejores) a quienes creíamos ser. No nos lo terminamos de creer del todo, es cierto, pero gratificamos ese regalo devolviéndole a la otra persona una imagen asimismo exagerada de sus cualidades, imagen por la que también ella andaba pugnando, de forma tácita o explícita (a través de requerimientos como «dime que soy especial», «¿verdad que no has conocido a nadie como yo?» y similares). El amor, podríamos decir, distorsiona, hasta la exasperación, ese mecanismo básico de construcción social de la identidad que es el reconocimiento, autorizando lo que cabría denominar un *reconocimiento a la carta* (o un *reconocimiento pactado* entre las partes).

En cierto modo es como si el amor consiguiera hacer llevadero lo que, fuera de él, el individuo tendería a vivir como un auténtico síndrome, el síndrome del impostor. O, dicho de otra manera, el amor hace que el individuo viva sin (demasiada) culpa aquella máxima de Groucho Marx según la cual nunca formaría parte de un club en el que aceptasen a personas como él, máxima que, aplicada a la relación amorosa vendría a declinarse poco más o menos así: nunca amaría a una persona capaz de amar a alguien como yo. El amor constituye, por utilizar una categoría que ya ha sido utilizada en otros pasajes de este libro, una forma de autoengaño[2] socialmente aceptada. La prueba *a contrario* de esto es que se ha convertido en un tópico de generalizada aceptación el que una relación en la que la autoestima de uno de los miembros se vea dañada resulta, solo por eso, inaceptable (por más que, si se nos permite hablar así, el daño pueda ser *merecido*). Curiosamente no hay tópico de signo contrario en el que se decrete la toxicidad de esas relaciones en las que los miembros se convencen recíprocamente de ser infinitamente mejores de lo que en realidad son.

El asunto no es menor, ni constituye un elemento de banal fenomenología recreativa de lo amoroso. Por el contrario, en cierto modo permite señalar uno de los aspectos en los que la Modernidad ha abordado de una manera específica, propia, esta cuestión. Porque se recordará el reproche que, en su momento, se le formuló al planteamiento platónico. En resumidas cuentas era el siguiente: si el amor es como una escalera en la que las cualidades que vamos encontrando en el plano de lo más particular constituyen el equivalente a los peldaños que nos permiten ir ascendiendo

en dirección a lo mejor, hasta alcanzar, en el nivel más alto (que es el más abstracto), el ideal de la belleza, ¿qué hacer con las insuficiencias, las debilidades, los defectos de la persona amada? ¿Pretende decirnos Platón que no es eso lo que amamos, sino lo positivo que hay en ella, constituyendo sus dimensiones negativas un imponderable a soslayar (o soportar)?

Como no se trata de caricaturizar el enfoque platónico, habrá que decir que, desde sus coordenadas, cabe una respuesta plausible: es cierto que, con mucha frecuencia, lo que *desde fuera* a un observador imparcial puede parecer negativo, la persona interesada lo percibe como positivo y, así, es frecuente que el amante vea hermosa a su amada, por más poco agraciada que esta sea en realidad. En todo caso, y aunque el argumento resulte aceptable, lo cierto es que no puede considerarse como concluyente. La perspectiva clásica partía de una definición del amor que le impedía pensar la negatividad hasta sus últimas consecuencias. En el fondo, la misma definición platónica del amor ya presuponía *la positividad*. Amar la fealdad o la imperfección resultaba tan autocontradictorio como el *desear el mal a sabiendas* del que se supone que hablaba Sócrates.

Nosotros, en cambio, estamos en condiciones de pensar a los individuos en términos de su real complejidad, asumiendo todas esas dimensiones impensables para Platón. Hoy, la idea de que tengamos zonas en sombra, dimensiones oscuras, ambigüedades y contradicciones profundas es algo que no nos repugna en absoluto, de la misma forma que (quizá desde Sade) la idea de desear el mal a sabiendas no nos parece un oxímoron. Podría decirse entonces que la diferencia entre nuestra manera de entender el vínculo con el objeto de deseo y la manera platónica pasa por la aceptación de su real complejidad. Complejidad que también podemos aceptar en la persona amada. De sus imperfecciones cabe hacerse cargo desde otros registros. Por ejemplo, desde el de la ternura, la cual, en este contexto, se podría entender como la forma amorosa en la que aceptamos determinadas dimensiones imperfectas (por no decir negativas) del otro.

A ese otro solo podemos amarlo en realidad como una totalidad compleja y heterogénea. Absurdo resultaría afirmar que únicamente aceptamos sus dimensiones positivas, rechazando las negativas. Aunque nadie es de una pieza, a la hora de tratar con él (también en el amor) solo podemos tratarle como si lo fuera. Cuando le decimos a alguien «me alegro de verte» estamos declarando esta aceptación de su totalidad como algo indisoluble. Pensamos en el otro en términos de totalidad, básicamente porque es la única forma en que lo podemos pensar en cuanto tal otro.

Esta puntualización afecta de lleno al corazón del asunto, señala la contradicción, el desgarro constituyente que probablemente caracteriza el sentimiento amoroso en el mundo contemporáneo. Recuperando por un momento las categoría nietzscheanas: nos parece casi obviamente intuitivo reivindicar lo dionisíaco, la disolución del propio yo, etc., para dar cuenta de la experiencia de la propia pasión. Pero cuando esa pasión se posa sobre alguien, descansa sobre una persona concreta, a ese otro

necesitamos pensarlo en clave apolínea, esto es, como un individuo, no como una disolución. Uno no se enamora de una disolución. Descreemos de la subjetividad pero solo sabemos amar a sujetos. Conocemos la condición de espejismo de cualquier identidad, pero es de una de la que quedamos prendados. Sabemos que cualquier yo es un producto, el resultado de la eficacia de una serie de prácticas sociales, pero hay uno ante cuyos encantos sucumbimos sin remedio. Y así sucesivamente.

La felicidad, ja, ja

Quizá sea este desgarro constituyente el que se encuentre en el origen de buena parte de las disfunciones que parece presentar en el mundo actual lo que al principio del presente epílogo propusimos denominar el *invento amoroso*. Nuestra sociedad jalea de puertas para afuera a los enamorados, mientras que de puertas para adentro da la sensación de que no se fía ni un pelo de ellos. No está claro, por utilizar un lenguaje abruptamente sociológico, que la visión del amor heredada de la Modernidad sea ya funcional al sistema. Tendría su lógica que no lo fuera. Sostenía el poeta y dramaturgo alemán Christian Friedrich Hebbel que la alegría generaliza y el dolor individualiza (de hecho, pocas cosas hay más tristes que una alegría no compartida). Josep Pla, por su parte, observaba, con su llaneza característica, que cuando nos encontramos bien pensamos en los demás, pero cuando no tenemos salud pensamos tan solo en nosotros mismos. Algunos filósofos, por su parte, han incidido en este mismo asunto.

Frente a esto, la alegría, la felicidad del enamorado, es expansiva en más de un sentido. La intensidad de su amor no admite cauces ni confines. Al contrario: estalla en todas direcciones. Necesita proyectarse hacia el futuro, de la misma forma que quisiera reescribir el pasado. Los enamorados que no solo sienten la necesidad de negar la genuina condición de amor a lo experimentado antes con otras personas, sino que se empeñan en reescribir incluso los primeros compases de su relación presente («¿qué pensaste de mí cuando me conociste?», «¿te gusté?», «¿te imaginaste que llegarías a quererme tanto?», suelen preguntar, inquietos, los primerizos en estas lides), no hacen más que esforzarse por acomodar el signo de lo ocurrido a su pasión de ahora.

Por otro lado, la proyección hacia el futuro de la pasión amorosa es intrínseca a esta. El resultado de sumar la apropiación imaginaria del pasado aludida en el párrafo anterior y el anhelo de eternidad que constituye al genuino amor es que la felicidad amorosa persigue proyectarse sobre la totalidad. La felicidad, en cierto modo, remite al recuerdo y a la esperanza porque remite a la totalidad de la vida. La vieja idea, conocida ya por los griegos y reiterada desde entonces por tantos autores, según la cual solo tiene sentido hablar de la vida feliz de alguien después de su muerte no parece haber perdido valor. Borges, de hecho, no cesaba de repetir la frase: «Sé muy poco de mí; ni siquiera sé la fecha de mi muerte».

¿En qué sentido esta expansividad del amor resulta disfuncional al sistema? ¿Tanta importancia tiene que sigamos necesitando en la práctica del amor categorías que en la teoría de nuestro discurso sabemos obsoletas (sujeto, identidad, yo…) o es que se trata de algo más?

Efectivamente, esta expansividad de lo amoroso choca frontalmente con dimensiones asimismo estructurales de nuestro mundo actual. Tal vez sea cierto que nunca antes en el pasado se había hablado tanto del amor. Acerca de pocas experiencias humanas disponemos de tanta literatura como acerca de la experiencia amorosa (por plantearlo no sin cierto simplismo: una vez que ha desaparecido la en tiempos llamada *música de protesta*, ¿hay canciones sobre algo que no sea el amor?), pero esta superabundancia no debiera llamar a engaño.

Desde el punto de vista estructural, lo más propio de nuestra realidad es una consideración de lo amoroso en términos de elemento potencialmente perturbador (lo que explicaría que la desconfianza hacia los enamorados se hubiera convertido en uno de los rasgos característicos del mundo actual a este respecto), consideración ampliable, por lo demás, al entero universo de la afectividad. La brutal aceleración que, merced al desarrollo tecnológico, se viene produciendo desde hace unos años no tiene parangón en la historia de la humanidad y ha dado lugar a unas consecuencias de enorme importancia para la mente y el cuerpo de los individuos. La incapacidad de estos para elaborar conscientemente la inmensa y creciente masa de información que reciben por diversas vías (ordenadores, teléfonos móviles, pantallas de televisión, agendas electrónicas…) ha alcanzado el nivel de un auténtico efecto patológico. Hasta el extremo de que la escasez de la facultad cognitiva para mantener la atención concentrada en el mismo objeto por mucho tiempo, unida a la falta del tiempo necesario para prestar atención a los flujos de información a los que estamos expuestos y que debemos valorar adecuadamente para tomar una decisión, han terminado por generar una auténtica economía de la atención.

El asunto desborda con mucho el mero hecho de que los individuos, sometidos a un feroz régimen de hipercompetitividad, carezcan de tiempo material para registros como el amor (aunque lo propio podría decirse respecto a la ternura, el placer o la compasión) y afecta de lleno a su propio equilibrio mental. La forma que ha adquirido hoy aquella enfermedad mental de la que nos hablara Foucault es la de una epidemia sociocomunicativa que a su vez ha generado una gigantesca epidemia mundial de toxicomanía (inaugurando la época de los antidepresivos, los euforizantes y los reguladores de humor).

Mientras el capital necesitó extraer energías físicas de sus explotados y esclavos, la enfermedad mental podía ser relativamente marginalizada. Hoy, en cambio, el capital necesita energías mentales, energías psíquicas: las mismas, paradójicamente, que está destruyendo. Las enfermedades mentales han estallado en el centro del escenario social. La tristeza, la depresión, el pánico y la desmotivación son factores que inciden directamente sobre la situación económica, y no solo porque los

individuos afectados por dichos factores puedan resultar poco productivos, sino también porque su utilidad como consumidores se tambalea.

En efecto, el sistema necesita la dosis justa de infelicidad: exactamente aquella que nos impulsa a buscar en el consumo el antídoto contra la soledad, el remedio contra la angustia. Más allá de ese límite, el sufrimiento se vuelve un factor de desmotivación para la compra —con la depresión como figura de la renuncia absoluta a todo—. El sistema funciona, en ese sentido, sobre la base de un delicado equilibrio. Porque tampoco, del otro lado, le valen los individuos plenamente felices. Y si, en general, puede decirse que a los *dueños del mundo* no les interesa que la humanidad sea del todo feliz porque una humanidad plenamente feliz no se dejaría atrapar por la productividad, por la disciplina de trabajo, por el hiperconsumo, en particular esos mismos dueños recelan de quienes, amor mediante, se muestran capaces de alcanzar la felicidad *por su cuenta*, al margen de los señuelos establecidos. Por eso los enamorados resultan tan disfuncionales en el mundo de hoy.

Pero la alegría del enamorado, dijimos, es expansiva de más de una manera o, si se quiere plantear esta misma idea desde otro ángulo, la expansividad del amor entra en conflicto con lo existente de diversas formas. Y es que la disfuncionalidad del enamorado no lo es solo en relación con esas dimensiones más reales de la sociedad que acabamos de señalar, sino que también tiene lugar en el terreno de los imaginarios colectivos.

¿Tiene sentido preguntarse *quién se equivoca* o, lo que es lo mismo, cuál de los dos planteamientos en juego (el de los individuos o el de la actual sociedad posmoderna, por decirlo de forma extremadamente simplificada) es *el acertado*? ¿Qué se pone en juego en esa disfunción de la que venimos hablando o en lo que, algo antes, dimos en denominar *desgarro constituyente*? Lo que en la partida amorosa se juega el enamorado no tiene secretos ni ofrece margen de duda: se juega la misma vida. Se la juega en el sentido en el que se juega su propio yo, porque dicho yo en gran medida ha surgido en ese amor. Por ello la apuesta amorosa es una apuesta de alto riesgo. El que no conozca la pulsión del jugador —en este caso, el que nunca se haya lanzado a amar hasta el final, sin miedo a perderse en esa experiencia— considerará que se trata de una apuesta en la que aquel se juega demasiado para tan poca mano como lleva. Porque, a fin de cuentas, ¿cuál es el auténtico contenido de una categoría como *propia vida*?

Quién lo pillara…

Hoy en día, el escepticismo acerca de las expectativas de futuro de cualquier pareja que inicia una relación ha dejado de ser monopolio de quienes abrazan un discurso ideológico político radical, antiinstitucional o cosa parecida. Al contrario, es el primer comentario que, espontáneamente, lanza la gente más común cuando, pongamos por caso, es invitada a una boda («¡A ver cuánto duran!»).

No se puede decir que esa reacción no sea lógica. La introducción de la perspectiva del interés de cada una de las partes como la instancia más relevante a la hora de valorar el futuro que le aguarda a esos enamorados ha alterado por completo el discurso con el que eran pensadas tales uniones. Ha desaparecido la referencia a la generosidad, valor manifiestamente de baja. Sin que quepa llamarse a engaño, tanto respecto a su desaparición actual como a su antigua presencia. Antaño, la generosidad garantizaba el contenido de belleza y bondad de una relación: hoy es una inversión de alto riesgo, puesto que nada garantiza su *rentabilidad*, esto es, el que *salga a cuenta*. Antaño, una determinada forma de la institución matrimonial en cierto modo *blindaba* esa inversión, en tanto que ahora se ha extendido el mensaje de que las personas se han de autoproteger porque ninguna instancia exterior (Iglesia, Estado…) garantiza pervivencia alguna. El resto va de suyo: de la autoprotección a la lucha por la vida, al descarado individualismo más egoísta —también en materia amorosa, ámbito en el que adopta la forma del narcisismo más desatado—, apenas hay un paso, que nuestra posmodernidad ha dado sin vacilar. Por eso decíamos que la contingencia, introducida por la Modernidad como un avance (frente a cualquier necesidad de signo trascendente), ha mutado en volatilidad. En efecto, hasta los más sólidos amores se desvanecen en este aire posmoderno, viene a ser el mensaje.

Pero el amor no puede aceptar semejante mensaje sin dejar de serlo. Por eso hemos insistido tanto en la disfuncionalidad del amor en nuestra sociedad y en el desgarro constituyente que hoy lo define. Si se quiere, se puede interpretar que tales rasgos de la pasión amorosa justifican por sí solos que podamos considerar esta como una potencia revolucionaria del alma humana. Suena bien, pero acaso sea exagerar un tanto. O, mejor dicho, sea llamar *revolucionario* a lo que, en realidad, es anhelo de sobrevivir después de la derrota de aquellas otras instancias en las que, durante largo tiempo, ciframos el anhelo de felicidad colectiva. Hoy, es cierto, la aspiración a felicidad —una aspiración cuya plenitud viene representada, sin duda, por un apasionado amor correspondido— topa con múltiples obstáculos en el seno de la propia alma humana.

Si alguna figura parece simbolizar de manera adecuada al enamorado en nuestra sociedad es la del superviviente en medio de un paisaje devastado, buscando de manera desesperada un bien cada vez más escaso. A su alrededor, siguiendo con la figura, solo hay un enjambre de individuos afectados de *anhedonia*, fantasmagóricos muertos en vida incapaces de experimentar placer, de disfrutar, de ser felices. Gentes que temen la felicidad, a quienes la felicidad les da miedo. *Gentes que no se atreven a ser felices*. Pero no solo por la eficacia de siniestras fantasmagorías represoras (como el miedo al pecado o similares): si solo fuera eso, acaso bastara, como en *El nombre de la rosa* se mostraba, con ahuyentarlas y disolverlas reivindicando la explosiva capacidad transgresora de la risa. Es algo de mayor alcance lo que impide a esas gentes el acceso a la felicidad.

Por supuesto que la felicidad no puede ser convenientemente pensada en términos

de don, de milagroso regalo que la vida concede a unos pocos de una vez por todas. No existe el feliz *de una sola pieza*. Sin duda, se requiere un aprendizaje para ser feliz. Ser feliz no es tenerlo todo, ni siquiera pretenderlo. Ser feliz es saber lo que uno quiere, conocer sus deseos y aprender a desear, saber desear. Tener conciencia de lo que nos falta, de aquello de lo que carecemos, pero no utilizando esa conciencia como motivo de frustración sino como estímulo para actuar, para reaccionar, para luchar o para perseguir. Hemos de aprender a amar al mundo y a gozar de él. Como dijera el clásico, no repetirnos la frase «qué desgracia no ser feliz», sino la contraria, «qué felicidad no ser desgraciado». A sabiendas de que todos (obviamente, en mayor o menor grado) tenemos motivos para sentirnos desgraciados, y de que lo que diferencia a unos de otros es la disponibilidad para poner los medios que propicien la llegada de la felicidad.

Todo ello es cierto. Como también lo es aquello que estábamos intentando destacar. Quien es feliz manifiesta, con su expansiva felicidad, una completa autonomía. En cambio, el que llora parece, con su llanto, reclamar auxilio: nos está interpelando, nos coloca en la tesitura moral de intentar aliviar su tristeza. Es un ser menesteroso, dependiente en su debilidad y sus carencias de los otros y del mundo en general. Por su parte, el que ríe es autosuficiente o, en todo caso, se muestra ante los demás como tal. En ese instante parece no necesitar nada. El que ama se siente poderoso, por más que no ignore lo fugaz de su poder. Por eso, al enamorado no le basta con una lírica para contar su amor: precisa también una épica para vivirlo con intensidad, para tener una exacta medida de su fuerza (nada más eficaz para prolongar una relación amorosa que un sólido y acreditado obstáculo exterior).

La idea de que tal vez el amor —el genuino amor, por si hace falta la especificación— representa uno de los pocos lugares desde el que hoy se puede intentar estar a la altura de la máxima kantiana de tomar a la otra persona como un fin en sí misma nada tiene que ver con una concepción ingenua e idealizada de lo amoroso, como la que manifestaba Marc Webb, director de la deliciosa película *(500) días juntos*: «[cuando tenía 17 años] creía que el amor era la píldora mágica que conectaría mi alma con el universo y me daría una felicidad sin fin y sin esfuerzo».

Al contrario, si alguien conoce de la fragilidad del amor es el enamorado. Si alguien no olvida el fondo de contingencia del que brotó su pasión es él. Y si alguien tiene claro que en nuestro mundo todo conspira contra su sueño es también quien se siente ocupado por esta emoción. Tanto es así que ni siquiera en los momentos de mayor intensidad —en los momentos en que se diría que ha alcanzado todo lo que anhelaba y la paz del que se abandona, entregado, al otro se anuda con el deseo más violento de fundirse con él— no puede dejar de percibir las amenazas que nunca han dejado de acecharle. Amenazas de las que intenta, en cierto modo en vano, defenderse. De ahí que, de manera recurrente, brote en él un tembloroso temor que le hace musitar: «si de verdad me quisieras…». Porque en el fondo, nunca, nunca, el enamorado consigue encontrar el descanso, la calma, la seguridad para esa avidez que

le devora.

Tal vez, en efecto, tenga algo de vana su defensa. En todo caso es desde aquí desde donde deben entenderse los convencimientos (y las incertidumbres) que genera el amor. Frente a la contingencia, cada vez más volátil, que se esfuerza por banalizarlo, despojándolo de toda sustancia, el amor se muestra como el gran productor de una forma propia, específica, de necesidad. Llegados a la desembocadura del libro, echamos la vista atrás y comprobamos que uno de los denominadores comunes de las diferentes frases que han ido dando título a sus capítulos y a alguno de sus epígrafes («Eres el hombre de mi vida») es el hecho de que en todas ellas se expresaba, si no la misma, parecida aspiración a superar la contingencia originaria, *fundando necesidad* (y, de ser posible, incluso destino, idea ante la que, lejos de retroceder, el enamorado se detiene, extasiado).

Curioso, o tal vez paradójico tan solo: una de las experiencias más genuinamente humanas consigue extraer de quien la vive sus dimensiones menos específicamente humanas. Al enamorado no le perturba en lo más mínimo que su amor haga aflorar el lado *más animal* de su ser (de hecho, le suele agradar la contemplación de su descontrol amoroso y juguetea con la ocurrencia de que en ese descontrolado comportamiento resuene lo más ancestral de la propia especie, como tantos poetas han gustado de cantar), de la misma forma que tampoco le inquieta la idea de que, en el fondo, tanto anhelo de necesidad, fatalidad o destino estuviera mostrando que, en última instancia, el amor no es otra cosa que la forma humana de ser Dios, la encarnación de una fantasía secular.

A un párrafo del definitivo punto final, acaso algún lector, especialmente a la vista de las últimas consideraciones presentadas acerca de las dificultades del amor, no pueda evitar plantearse la pregunta en la que en cierto modo se resume todo: ¿por qué amar, entonces?, ¿por qué no buscar otros combustibles emotivos para alimentar la maquinaria de nuestro propio yo?, ¿para qué consumirse en el (en)sueño amoroso? A lo largo de todo lo precedente se han intentado desgranar algunas de las mejores respuestas que a lo largo de la historia del pensamiento han sido ofrecidas. Imposible mejorar esa herencia. Pero se nos permitirá que, con la preceptiva modestia, intentemos echar nuestro cuarto a espadas con una consideración apenas de mínimos pero que pretende subsumir algo relacionado con la totalidad del amor y el nervio mismo de la existencia.

Tal vez en la comparación con el odio quede definitivamente claro lo que se ha pretendido decir hasta aquí. No se trata de desdeñar, en un alarde de *buenismo*, este último sentimiento. Ser odiado por según quién es algo por lo que, obviamente, uno no puede por menos de sentirse honrado, incluso orgulloso. De la misma forma que, en ocasiones, el odio hacia la persona a la que se amó constituye la única y desesperada forma de sobrevivir para quien se vio privado, a su pesar, de dicho amor. Pero el odio, sin el menor género de duda, no tiene grandeza. Formulémoslo así: desdichado aquel de quien, en el epitafio de su tumba, solo pudiera decirse que odió

mucho, que odió desesperadamente, que se consumió en la furia por destruir a sus enemigos (oponiendo a la resignista consigna «amaos los unos a los otros» la aún peor «odiaos los unos a los otros») o —ya el colmo— que dejó el reino de los mortales sin conocer otra pasión que esa *pasión triste,* como la hubiera llamado el gran Spinoza.

Dichoso aquel, en cambio, que se haya hecho merecedor de ser amorosamente despedido de este mundo, de quien se pueda decir no solo que amó mucho, que agotó su vida en regalar generosamente ese sentimiento, sino que, a la hora de abandonarla, dejó tras de sí un rastro de amor. Quién lo pillara.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA UTILIZADA

INTRODUCCIÓN
«NO PUEDO EXPRESAR LO QUE SIENTO» LA EXPERIENCIA DE ESCRIBIR SOBRE LA ARENA

BARTHES, ROLAND, *Fragmentos de un discurso amoroso*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 10.ª ed.: 1993.

MARION, JEAN-LUC, *El fenómeno erótico*, Buenos Aires, Ediciones Literales, 2005.

NEHRING, CRISTINA, *A favor del amor*, Barcelona, Lumen, 2010.

ROUGEMONT, DENIS DE, *El amor y occidente*, Barcelona, Kairós, 1978.

SINGER, IRVING, *La naturaleza del amor*. 3 vols., México, Siglo XXI, 3.ª ed.: 1999.

TRÍAS, EUGENIO, *Tratado de la pasión*, edición actualizada: Barcelona, Random House Mondadori, 2006.

1. «ERES EL HOMBRE DE MI VIDA»
PLATÓN O DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DEL AMOR

CORNFORD, F. M., «La doctrina de Eros en el *Banquete* de Platón», en *La filosofía no escrita y otros ensayos*, Barcelona, Ariel, 1974.

GOMPERZ, THEODOR, *Pensadores griegos*, *Tomo II: Sócrates y Platón*, Barcelona, Herder, 2000.

LASSO DE LA VEGA, J. S., «El amor dorio», en AA. VV., *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, Coloquio, 1985 (reed.).

LLEDÓ, EMILIO, «Introducción General» a Platón, *Diálogos, III*, Madrid, Gredos, 2003.

NUSSBAUM, MARTHA, *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995.

PLATÓN, *República*, en *Diálogos IV*, Madrid, Gredos, 2003.

—, *Banquete*, en *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 2003.

—, *Fedro*, en *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 2003.

—, *Lisis*, en *Diólogos I*, 1985, Madrid, Gredos, 1992.

REALE, GIOVANNI. *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras*, en El Banquete *de Platón*, Barcelona, Herder, 2004.

RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO, *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

SÁNCHEZ, CARMEN, *Arte y erotismo en el mundo clásico*, Madrid, Siruela, 2005.

2. «ANTES DE CONOCERTE ERA UNA PERSONA DISTINTA»
SAN AGUSTÍN Y LA IRRUPCIÓN DE LAS SOMBRAS

ARENDT, HANNAH, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2009.
—, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.
BADIOU, ALAIN, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Rubí (Barcelona), Anthropos, 1999.
BODEI, REMO, *Ordo amoris*, Valladolid, 1998.
BROWN, P., *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid, Acento Editorial, 2001.
LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, *La confesión de Agustín*, Buenos Aires/Madrid, Losada, 2002.
SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
—, *La Ciudad de Dios*, Madrid, Tecnos, 2007.
WILLS, GARRY, *San Agustín*, Barcelona, Mondadori, 2001.

3. «SOLO TENGO OJOS PARA TI»
ABELARDO Y ELOÍSA, O EL AMOR COMO HEREJÍA

Cartas de Abelardo y Eloísa, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
ABELARDO, PEDRO, *Ética o conócete a ti mismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1971.
DUBY, GEORGES, *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
—, *Mujeres del siglo XII*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1995.
DUNHAM, BARROWS, *Héroes y herejes. Antigüedad y Edad Media* (Tomo I), Barcelona, Seix Barral, 1969.
FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI, MARIATERESA, «Eloísa la intelectual», en F. Bertini (ed.), *La mujer medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
GILSON, ÉTIENNE, *Eloísa y Abelardo*, Berañáin (Navarra), EUNSA, 2004.
LE GOFF, JACQUES, *Los intelectuales de la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 4.ª ed.: 2008.
PERNOUD, RÉGINE, *Eloísa y Abelardo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
PETER, DRONKE, *Las escritoras de la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1994.
ZAMBRANO, MARÍA, «Eloísa o la existencia de la mujer», en Elena Laurenzi, *María Zambrano. Nacer por sí misma*, Madrid, horas y HORAS, 1995.

4. «TE NECESITO» SPINOZA: ARITMÉTICA DE LA RAZÓN,
GEOMETRÍA DE LAS PASIONES

ALBIAC, GABRIEL, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperión, 1987.
BODEI, REMO, *Geometría de las pasiones*, Barcelona, Muchnik, 1995.

BURKE, PETER, *Venecia y Ámsterdam. Estudio sobre las élites del siglo XVII*, Barcelona, Gedisa, 1994.

DAMASIO, ANTONIO, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona, Editorial Crítica, 2003.

DELEUZE, GILLES, *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2001.

DOMÍNGUEZ, ATILANO (comp.), *Biografías de Spinoza*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

KAPLAN, YOSEF, *Judíos nuevos en Ámsterdam. Estudio sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*, Barcelona, Gedisa, 1996.

MISRAHI, ROBERT, *Spinoza*, Madrid, EDAF, 1975.

ROTH, CECIL, *Los judíos secretos. Historia de los marranos*, Altalena, Madrid, 1941.

SPINOZA, B., *Ética*, edición de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1975.

—, *Tratado Breve*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

—, *Tratado para la reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

YOVEL, YIRMIYAHU, *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Anaya & Mario Muchnick, 1989.

ZWEIG, ARNOLD, *El pensamiento vivo de Spinoza*, Buenos Aires, Losada, 1944.

5. «¿CÓMO PUEDES SER TAN EGOÍSTA?»
NIETZSCHE Y LOU ANDREAS-SALOMÉ: VIVIR EN UN EDIFICIO CUARTEADO

ANDREAS-SALOMÉ, LOU, *Mirada retrospectiva*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

—, *Friedrich Nietzsche en sus obras*, Barcelona, Minúscula, 2005.

BARRIOS, MANUEL, *La voluntad de poder como amor*, Madrid, Arena Libros, 2006.

BURGOS, ELVIRA, «Afirmando las diferencias. El feminismo de Nietzsche», en *Asparkía. Investigación Feminista*, n.º 10, 2002.

—, «Mujer. Mujeres. Figuras polisémicas en la escritura de Nietzsche», en Joan B. Llinares (ed.), *Nietzsche, 100 años después*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

FRENZEL, IVO, *Nietzsche*, Barcelona, Salvat, 1984.

GIROUD, FRANÇOISE, *Lou. La historia de una mujer libre*, Barcelona, Paidós, 2004.

GONZÁLEZ, ARANTZAZU, *El pensamiento filosófico de Lou Andreas-Salomé*, Madrid, Cátedra, 1997.

JANZ, CURT PAUL, *Friedrich Nietzsche*, 3 vol, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

MICHAUD, STÉPHANE, *Lou Andreas-Salomé. La aliada de la vida*, Barcelona, Crítica, 2001.

MOREY, MIGUEL, *Friedrich Nietzsche, una biografía*, Barcelona, Archipiélago, 1993.

MÜNNICH BUSCH, SUSANA, *Nietzsche: la verdad es mujer*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1994.

NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1972.

—, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.
—, *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 1974.
—, *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)*, edición de Luis F. Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 1997.
—, *Correspondencia I*, Madrid, Trotta, 2005.
—, *Fragmentos Póstumos (1885-1889)*, vol. IV, Madrid, Tecnos, 2006.
—, *Fragmentos Póstumos (1875-1882)*, vol. II, 2.ª parte, Madrid, Tecnos, 2007.
—, *Correspondencia II*, Madrid, Trotta, 2007.
—, *Correspondencia III*, Madrid, Trotta, 2009.
—, *Correspondencia IV*, Madrid, Trotta, 2009.
—, *De mi vida*, en *Nietzsche, I*, Madrid, Gredos, 2009.
—, *Fragmentos Póstumos (1882-1885)*, vol. III, Madrid, Tecnos, 2010.
PETERS, H. F., *Lou-Andreas Salomé: Mi hermana, mi esposa*, Barcelona, Paidós, 1995.
ROSS, WERNER, *Friedrich Nietzsche. El águila angustiada*, Barcelona, Paidós, 1994.
SAFRANSKI, RÜDIGER, *Nietzsche, biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets, 2001.
VATTIMO, GIANNI, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1987.

6. «DEBERÍAS HABERME MENTIDO»
SARTRE Y SIMONE DE BEAUVOIR: UN COMPROMISO QUE NACIÓ MUERTO

AMORÓS, CELIA, «Sartre», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética. Vol. III: La ética contemporánea*, Barcelona, Crítica, 1989.
BEAUVOIR, SIMONE DE, *El segundo sexo*, Buenos Aires, Ediciones Siglo XX, 1962.
—, *La plenitud de la vida*, Barcelona, Edhasa, 1980.
—, *La vejez*, Barcelona, Edhasa, 1983.
—, *La fuerza de las cosas*, Barcelona, Edhasa, 1987.
—, *Memorias de una joven formal*, Barcelona, Edhasa, 1989.
—, *Cartas a Sartre*, Barcelona, Lumen, 1996.
—, *Cartas a Nelson Algren: un amor transatlántico*, Barcelona, Lumen, 1999.
—, *La ceremonia del adiós*, Barcelona, Edhasa, 2001.
COHEN-SOLAL, ANNIE, *Sartre (1905-1980)*, Barcelona, Edhasa, 2005.
LÉVY, BERNARD-HENRI, *El siglo de Sartre*, Barcelona, Ediciones B, 2001.
RIUS, MERCÉ, *De vuelta a Sartre*, Barcelona, Crítica, 2005.
ROWLEY, HAZEL, *Sartre y Beauvoir*, Barcelona, Lumen, 2007.
SALLENAVE, DANIÈLE, *Simone de Beauvoir. Contra todo y contra todos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2010.
SANTA, ÀNGELS (ed.), *De Nizan a Sartre*, Lleida, Pagès editors, 2008.

SARTRE, JEAN-PAUL, *Bosquejo para una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza Editorial, 2.ª ed.: 1973.

—, *Autorretrato a los setenta años*, en *Situaciones*, vol. X, Buenos Aires, Losada, 1977.

—, *El ser y la nada*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

—, *Cartas al Castor*, Barcelona, Edhasa, 1986.

—, *Las palabras*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999.

SEGARRA, MARTA, «Simone de Beauvoir escribe a dos hombres», en Àngels Caribí y Marta Segarra (eds.), *Hombres escritos por mujeres*, Barcelona, Icaria, 2003.

7. «¿QUÉ VOY A HACER SIN TI?»
HANNAH ARENDT, EL PENSAMIENTO Y LA SOLEDAD

ADLER, LAURE, *Hannah Arendt*, Barcelona, Destino, 2006.

ARENDT, HANNAH, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

—, «Martin Heidegger, octogenario», *Revista de Occidente*, 187, XI, 1996.

—, *Rahel Varnhagen*, Barcelona, Lumen, 2000.

—, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2.ª ed: 2001.

—, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005.

—, *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy (1949-1975)*, Barcelona, Lumen, 2006.

—, *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006.

BIRULÉS, FINA (ed.), *El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.

—, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007.

CORTINE-DENAMY, SYLVIE, *Tres mujeres en tiempos sombríos. Edith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt*, Madrid, EDAF, 2003.

ETTINGER, ELZBIETA, *Hannah Arendt y Martin Heidegger*, Barcelona, Tusquets editores, 1996.

FARÍAS, VÍCTOR, *Heidegger y el nazismo*, Barcelona, Muchnik Editores, 1989.

GUTIÉRREZ DE CABIEDES, TERESA, *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*, Madrid, Encuentro, 2009.

HEIDEGGER, GERTRUD (ed.), *«¡Alma mía!». Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915-1970*, Buenos Aires, Manantial, 2008.

—, *Memorias*, Madrid, Losada, 2005.

KRISTEVA, JULIA, *El genio femenino. 1. Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2000.

PRINZ, ALOIS, *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2001.

YOUNG-BRUEHL, ELIZABETH, *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2.ª ed.: 2006.

8. «ESTO ES UNA LOCURA»
FOUCAULT: EL DIFÍCIL AMOR ENTRE IGUALES

BLANCHOT, MAURICE, *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Valencia, Pre-Textos, 1988.

BORDIEU, PIERRE, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000.

BUTLER, JUDITH, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*, Madrid, Cátedra, 2001.

—, *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Síntesis, 2004.

DELEUZE, GILLES, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987.

DREYFUS, H., y RABINOW, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

ERIBON, DIDIER, *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992.

—, *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, Anagrama, 2001.

FOUCAULT, MICHEL, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968.

—, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970.

—, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976.

—, *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

—, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1977.

—, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1984.

—, *Historia de la sexualidad 3. El cuidado de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

—, *Obras esenciales*, 3 vol., Barcelona, Paidós, 1999.

GUIBERT, HERVÉ, *Al amigo que no me salvó la vida*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1992.

HALPERIN, DAVID, *San Foucault*, Córdoba (Argentina), Ediciones Literales, 2000.

KOSOFSKY SEDWICK, EVE, *La epistemología del armario*, Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1998.

MACEY, DAVID, *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid, Cátedra, 1995.

MILLER, JAMES, *La pasión de Michel Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996.

MOREY, M., «Introducción» a M. Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990.

RÍOS, RUBÉN H., *Michel Foucault y la condición gay*, Madrid, Campo de Ideas, 2007.

SPARGO, TAMSIN, *Foucault y la teoría queer*, Barcelona, Gedisa, 2004

VÁZQUEZ GARCÍA, FRANCISCO, *Foucault y los historiadores*, Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1988.

—, *Foucault. La historia como crítica de la razón*, Barcelona, Montesinos, 1995.

VEYNE, PAUL, *Foucault. Pensamiento y vida*, Barcelona, Paidós, 2009.

EPÍLOGO «SI DE VERDAD ME QUISIERAS…»: EL AMOR ES UN GRAN INVENTO

BECK, ULRICH y BECK-GERNSHEIM, ELISABETH, *El normal caos del amor: las nuevas formas de la relación amorosa*, Barcelona, Paidós, 2001.

BECK-GERNSHEIM, ELISABETH, *La reinvención de la familia. En busca de nuevas formas de convivencia*, Barcelona, Paidós, 2003.

BERARDI, FRANCO, *Bifo, La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

BODEI, REMO, *Las Lógicas del Delirio: Razón, Afectos, Locura*, Madrid, Crítica, 2001.

BOURDIEU, PIERRE, «La ilusión biográfica», en *Razones prácticas, Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997.

BRUCKNER, PASCAL, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, Barcelona, Tusquets, 2001.

FINKIELKRAUT, ALAIN, *La sabiduría del amor*, Barcelona, Gedisa, 3.ª ed.: 1999.

FRANKFURT, HARRY, *Las razones del amor*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2004.

—, *Necesidad, volición y amor*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007.

ILLOUZ, EVA, *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*, Buenos Aires, Katz Editores, 2009.

—, *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda,* Buenos Aires, Katz Editores, 2010.

LÓPEZ PETIT, SANTIAGO, *Amar y pensar*, Barcelona, Ed. Bellaterra, 2005.

LUHMANN, NIKLAS, *El amor como pasión*, Barcelona, Península, 2008.

MARZANO, MICHELA, *La fidelidad o el amor al desnudo*, Valencia, Editorial Diálogo, 2008.

NOTAS

INTRODUCCIÓN

«NO PUEDO EXPRESAR LO QUE SIENTO»

[1] Denis de Rougemont, *El amor y occidente*, Barcelona, Kairós, 1978. <<

1
«ERES EL HOMBRE DE MI VIDA» PLATÓN, O DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DEL AMOR

[1] *República*, 433a, en *Diálogos IV*, Madrid, Gredos, 2003. <<

[2] *República*, 433b, en *Diálogos* IV, *op. cit*. <<

[3] *República*, 455b-456, en *Diálogos* IV, *op. cit*. <<

[4] Demóstenes, *Discursos*, 59, § 122. Biblioteca Gredos, 51, Barcelona, RBA, 2007. <<

[5] *Banquete*, 182c, en *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 2003. <<

[6] Aristófanes, *Los caballeros*, 1285. *Cfr*. Carmen Sánchez, *Arte y erotismo en el mundo clásico*, Madrid, Siruela, 2005. <<

[7] *Banquete*, 206b, en *Diálogos* III, *op. cit*. <<

[8] *Banquete,* 202c, en *Diálogos* III, *op. cit*. <<

[9] *Banquete*, 209e, en *Diálogos* III, *op. cit*. <<

[10] *Banquete*, 206b, en *Diálogos* III, *op. cit*. <<

[11] *Banquete*, 207c, en *Diálogos* III, *op. cit*. <<

[12] *Banquete*, 210b, en *Diálogos* III, *op. cit*. <<

[13] *Banquete*, 210d, en *Diálogos* III, *op. cit*. <<

[14] *Banquete*, 211a, en *Diálogos* III, *op. cit*. <<

[15] *Banquete*, 211d, en *Diálogos* III, *op. cit*. <<

[16] *Fedro*, 238b-c, en *Diálogos* III, *op. cit*. <<

[17] *Fedro*, 265a, en *Diálogos* III, *op. cit*. <<

[18] *Fedro*, 252a, en *Diálogos* III, *op. cit*. <<

[19] André Breton, *El amor loco*, Madrid, Alianza, 2008. <<

[20] Walter Benjamin, *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1987, pág. 57. <<

2
«Antes de conocerte era una persona distinta» San Agustín y la irrupción de las sombras

[1] La principal fuente para la vida de Agustín son sus propias *Confesiones*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, obra compuesta por trece libros de los cuales los diez primeros tienen carácter autobiográfico. <<

[2] San Agustín, *Confesiones*, *op. cit*., pág. 64. <<

[3] *Ibidem*, págs. 84-85. <<

[4] *Ibidem*, pág. 70. <<

[5] *Ibidem*, pág. 151. <<

[6] *Ibidem*, pág. 209. <<

[7] Hechos de los Apóstoles 9, 1-8. <<

[8] San Agustín, *Confesiones*, *op. cit*., pág. 209. <<

[9] Mateo 19, 21. <<

[10] Carta a los tesalonicenses 4, 1-8. <<

[11] Primera carta a los corintios 6, 13c-15a. 17-20. <<

[12] Carta a los romanos 7, 15-17. <<

[13] Primera epístola a los corintios, cap. VII, vers. 7-9. <<

[14] *Confesiones, op. cit*. 3, 6, 11. <<

[15] *Séptima homilía sobre la carta de San Juan*, párrafo 8. *Escritos homiléticos: Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (2 vols.), Biblioteca de Autores Cristianos. <<

[16] Norberto Bobbio y Mauricio Viroli, *Diálogo en torno a la república*, Barcelona, Tusquets, 2002, pág. 63. <<

3
«Solo tengo ojos para ti» Abelardo y Eloísa, o el amor como herejía

[1] De las voces latinas *vice* (“vicario, representante”) y *dominus* (“señor”), *vidame* designaba a quien ejercía derechos feudales en nombre de un obispo. El título de *vidame* está integrado en la jerarquía nobiliaria francesa y equivale al de vizconde. <<

[2] François Guizot, *Abailard et Héloïse: essai historique*, París, Didier, 1853. <<

[3] Pedro Abelardo, «Historia calamitatum», en *Cartas de Abelardo y Eloísa*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pág. 46. <<

[4] O de Pedro el Venerable, quien, en una carta dirigida a Eloísa (*vid. Cartas de Abelardo y Eloísa*, *op. cit*., pág. 286), aludía a la reputación de la religiosa por sus virtuosos y meritorios estudios. <<

[5] Pedro Abelardo, «Historia calamitatum», *op. cit.*, pág. 47. <<

[6] Enid McLeod, *Heloise: A Biography*, Londres, Chatto and Windus, 1971. <<

[7] Pedro Abelardo, «Historia calamitatum», *op. cit.*, pág. 49. <<

[8] La propia Eloísa, años después, escribe: «te unió a mí la concupiscencia más que la amistad; el fuego de la pasión más que el amor», *ibidem*, pág. 103. <<

[9] *Ibidem*, pág. 50. <<

[10] *Ibidem*, pág. 51. <<

[11] *Ibidem*, pág. 57. <<

[12] Carta 2. Eloísa a Abelardo, en *Cartas de Abelardo y Eloísa*, *op. cit*., pág. 100. <<

[13] *Ibidem*. <<

[14] Pedro Abelardo, «Historia calamitatum», *op. cit*., pág. 53. <<

[15] *Ibidem*, pág. 56. <<

[16] Georges Duby, *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 1990. <<

[17] *Cartas de Abelardo y Eloísa*, *op. cit.*, págs 117-118. <<

[18] *Ibidem*, pág. 50. <<

[19] *Ibidem*, págs. 103-104. <<

[20] Pedro Abelardo, *Ética o conócete a ti mismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1971, pág. 133. <<

[21] *Cartas de Abelardo y Eloísa*, *op. cit*., pág. 102. <<

[22] *Ibidem*, págs. 102-103. <<

[23] Andrés Trapiello, *El arca de las palabras*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2006. <<

[24] André Gorz, *Carta a D. Historia de un amor*, Barcelona, Paidós, 2008, pág. 7. Resulta ineludible, para la plena comprensión del fragmento, añadir este dato: en 2007, André Gorz se suicidó junto con su esposa en su casa de Vosnon, en Francia. <<

4
«Te necesito» Spinoza: aritmética de la razón, geometría de las pasiones

[1] Yirmiyahu Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Anaya & Mario Muchnick, 1989, pág. 27. <<

[2] Gilles Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, pág. 14. <<

[3] Eric Fromm, *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, 16.ª reimpresión en España: 1993. <<

[4] B. Spinoza, *Ética*, III, Definición VI de los afectos, edición de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1975, pág. 247. <<

[5] *Ibidem*, Proposición VI, Escolio, pág. 194. <<

[6] *Ibidem*, Prefacio a la Parte Tercera («Del origen y naturaleza de los afectos»), pág. 182. <<

[7] *Ibidem*. <<

[8] Denis de Rougemont, *El amor y occidente*, Barcelona, Kairós, 1978, pág. 43. <<

[9] B. Spinoza, *Ética, op. cit.*, Prefacio, pág. 267. <<

[10] B. Spinoza, *Tratado Breve*, Cap. V, [5], Madrid, Alianza Editorial, 1990, pág. 110. <<

[11] B. Spinoza, *Ética, op. cit.*, IV, Proposición XVIII, Escolio, pág. 285. <<

[12] *Ibidem*, III, Proposición XXXV, Escolio, págs. 217-218. <<

[13] *Ibidem*, pág. 218. <<

[14] *Ibidem*, IV, Proposición VI, pág. 274. <<

[15] Proverbios 14, 30. <<

[16] Cantar de los cantares 8, 6. <<

[17] B. Spinoza, *Ética*, *op. cit*., V, Proposición XLII, Escolio, pág. 392. <<

[18] *Ibidem*. <<

[19] Henry James, *La figura de la alfombra*, Madrid, Impedimenta, 2008. <<

5

«¿Cómo puedes ser tan egoísta?» Nietzsche y Lou Andreas-Salomé: vivir en un edificio cuarteado

[1] Citado por Miguel Morey, *Friedrich Nietzsche, una biografía*, Barcelona, Archipiélago, 1993, pág. 15. <<

[2] Werner Ross, *Friedrich Nietsche. El águila angustiada*, Barcelona, Paidós, 1994, pág. 39. <<

[3] *Ibidem*, pág. 44. <<

[4] F. Nietzsche, *De mi vida*, en *Nietzsche*, I, Madrid, Gredos, 2009, pág. 9. <<

[5] Recogida en Lou Andreas-Salomé, *Mirada retrospectiva*, Madrid, Alianza, 1980, pág. 225. <<

[6] *Ibidem*, pág. 35. <<

[7] *Ibidem*, pág. 68. <<

[8] Miguel Morey, *Friedrich Nietzsche, una biografía, op. cit*., pág. 20. <<

[9] Ivo Frenzel, *Nietzsche*, Barcelona, Salvat, 1984, pág. 46. <<

[10] Carta a Erwin Rohde del invierno de 1868-1869. En Friedrich Nietzsche, *Correspondencia I*, Madrid, Trotta, 2005, pág. 563. <<

[11] Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1973. <<

[12] Wagner a Nietzsche, Carta de 6 de abril de 1874. En Friedrich Nietzsche, *Nietzsche und Wagner: Stationen einer Epochalen Begegnun*, Frankfurt, Insel, 1994, pág. 242. <<

[13] Friedrich Nietzsche, *Correspondencia III*, Madrid, Trotta, 2009, pág. 218. Carta de 2 de junio de 1877 a Elisabeth Nietzsche. <<

[14] Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 1971, pág. 63, y Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1979, pág. 27. <<

[15] *Vid*. el libro de Manuel Barrios, *La voluntad de poder como amor*, Madrid, Arena Libros, 2006, especialmente el epígrafe «La voluntad de poder como amor y el problema del reconocimiento», pág. 81 y sigs. <<

[16] Friedrich Nietzsche, *Correspondencia IV*, Madrid, Trotta, 2009, pág. 203. Carta a Paul Rée de 21 de marzo de 1882. <<

[17] *Vid*. Françoise Giroud, *Lou. La historia de una mujer libre*, Barcelona, Paidós, 2004, pág. 33. <<

[18] Lou Andreas-Salomé, *Mirada retrospectiva*, *op. cit*., págs. 221-222. <<

[19] Friedrich Nietzsche, *Correspondencia* IV, *op. cit.*, págs. 304 y 305. Carta a Paul Rée de la última semana de diciembre de 1882. <<

[20] *Vid*. Curt Paul Janz, *Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1985, vol. 3, pág. 136. <<

[21] De hecho, poco antes de partir hacia Tautenburg se lo había dejado claro también a la hermana de Nietzsche: «No vayas a pensar que yo busco algo de tu hermano, o que estoy enamorada de él. Podría dormir con él en la habitación sin tener un mal pensamiento», citada por H. F. Peters, *Lou Andreas-Salomé: Mi hermana, mi esposa*, Barcelona, Paidós, 1995, pág. 113. <<

[22] Friedrich Nietzsche, *Correspondencia* IV, *op. cit.*, pág. 233. Carta de 13 de Julio de 1882. <<

[23] Citado por H. F. Peters, *Lou Andreas-Salomé, op. cit*., pág. 114. <<

[24] Citado *ibidem*. <<

[25] Friedrich Nietzsche, *Correspondencia* IV*, op. cit.*, pág. 261. Carta a Overbeck de 9 de septiembre de 1882. <<

[26] Friedrich Nietzsche, *ibidem*, pág. 136. Carta a Köselitz [Peter Gast] de 20 de agosto de 1882. <<

[27] *Ibidem*, pág. 234. Carta de 13 de julio de 1882. <<

[28] Friedrich Nietzsche, *Correspondencia* IV, *op. cit.*, pág. 224. Carta de 26 de junio de 1882. <<

[29] *Ibidem*, pág. 294. <<

[30] Friedrich Nietzsche, *Correspondencia* IV, *op. cit.*, pág. 209. Carta a Malwida von Meysenbug de 1 de enero de 1883. <<

[31] Lou Andreas-Salomé, *Mirada retrospectiva*, *op. cit*., pág. 70. <<

[32] *Ibidem*. <<

[33] J. Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor, Obras completas*, Madrid, *Revista de Occidente*, 7.ª ed.: 1996, vol. V, pág. 558. <<

[34] En la novela de Thornton Wilder *Los idus de marzo*, Madrid, Alianza, 2002, pág. 124. <<

[35] Vladimir Jankélévitch, *Les vertus et l'amour*, París, Flammarion, 1986, vol. I, pág. 171. <<

[36] Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido. A la sombra de las muchachas en flor*. Madrid, Alianza, 1987, pág. 279. <<

6

«Deberías haberme mentido» Sartre y Simone de Beauvoir: un compromiso que nació muerto

[1] *Vid*. Marta Segarra, «Presentació», en Marta Segarra (ed.), *Ningú no neix dona. Antología de textos «El segon sexe»*, de Simone de Beauvoir, Vic, Eumo Editorial, 2009. <<

[2] Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Buenos Aires, Ediciones Siglo XX, 1962 (hay también traducción en la editorial Cátedra, de Madrid, en 1998). <<

[3] Simone de Beauvoir, *Cartas a Nelson Algren: un amor transatlántico*, Barcelona, Lumen, 1999. Carta 107, pág. 276. <<

[4] Simone de Beauvoir, *La ceremonia del adiós*, Barcelona, Edhasa, 2001. <<

[5] Simone de Beauvoir, *Memorias de una joven formal*, Barcelona, Edhasa, 1989, pág. 370. <<

[6] Jean-Paul Sartre, *Las palabras*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999. <<

[7] *Ibidem*, págs. 86-87. <<

[8] *Ibidem*, pág. 58. <<

[9] *Ibidem*, pág. 62. <<

[10] *Ibidem*, pág. 63. <<

[11] *Ibidem*, pág. 66. <<

[12] *Ibidem*, pág. 99. <<

[13] *Ibidem*, pág. 100. <<

[14] *Ibidem*, pág. 104. <<

[15] *Ibidem*, pág. 106. <<

[16] *Ibidem*, pág. 114. <<

[17] *Ibidem*, pág. 120. <<

[18] *Ibidem*, pág. 63. Sartre parece aludir a una afirmación suya anterior: «Desde hace algún tiempo tengo esa nube en el ojo derecho que me dejará tuerto y bizco, pero de momento no se nota», correspondiente a los momentos de máxima euforia narcisista de Poulou. <<

[19] *Ibidem*, pág. 108. <<

[20] *Ibidem*, pág. 112. <<

[21] *Ibidem*, pág. 120. <<

[22] *Ibidem*, pág. 142. <<

[23] *Ibidem*, pág. 208. <<

[24] Jean-Paul Sartre, *Une défaite*, en *Écrits de jeunesse*, édición de Michel Contat et Michel Rybalka, París, Gallimard, 1990. <<

[25] *Vid*. Annie Cohen-Solal, *Sartre (1905-1980)*, Barcelona, Edhasa, 2005. <<

[26] Alexandre Astruc y Michel, *Sartre. Un film*, Reinbeck, 1978. <<

[27] Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Madrid, Alianza Editorial, 1984. <<

[28] Simone de Beauvoir, *La invitada*, Barcelona, Edhasa, 4.ª ed.: 2006. <<

[29] Simone de Beauvoir, ¿*Para qué la acción*?, Buenos Aires, Ediciones Siglo XX, 1965. <<

[30] Jean-Paul Sartre, *Las palabras*, *op. cit*. <<

[31] Simone de Beauvoir, *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, Editorial Schapire, 1956. <<

[32] Simone de Beauvoir, *El pensamiento político de la derecha*, Buenos Aires, Ediciones Siglo XX, 1964. <<

[33] Simone de Beauvoir, *La vejez*, Barcelona, Edhasa, 1983. <<

[34] Simone de Beauvoir, *La ceremonia del adiós, op. cit.*, pág. 168. <<

[35] Simone de Beauvoir, *Memorias de una joven formal*, *op. cit.*, pág. 550. <<

[36] Las afirmaciones corresponden a una entrevista («Sartre talks of Beauvoir») que le hizo Madeleine Gobeil para la edición americana de *Vogue* (n.º 146, págs. 72-73), en julio de 1965, recogida posteriormente en *Les écrits de S. de Beauvoir*, ed. de C. Francis y F. Gontier, París, Gallimard, 1979, pág. 20. <<

[37] Simone de Beauvoir, *La plenitud de la vida*, Barcelona, Edhasa, 1980, pág. 26. <<

[38] *Ibidem*. <<

[39] Jean-Paul Sartre, *Cartas al Castor*, Barcelona, Edhasa, 1986, pág. 198. <<

[40] *Ibidem*. <<

[41] Simone de Beauvoir, *Cartas a Nelson Algren: un amor transatlántico, op. cit.* Carta 75, pág. 209. <<

[42] *Ibidem*. Carta 42, pág. 103. <<

[43] *Ibidem*. Carta 163, pág. 381. <<

[44] Deirdre Bair, *Simone de Beauvoir: A Biography*, Nueva York, Touchstone Books, 1990, pág. 384. <<

[45] Simone de Beauvoir, *Cartas a Nelson Algren: un amor transatlántico, op. cit.* Carta 82, pág. 222. <<

[46] *Ibidem*. Carta 229, pág. 515. <<

[47] Simone de Beauvoir, *Cartas a Sartre*, Barcelona, Lumen, 1996. Carta 289 de principios de julio de 1950, pág. 720. <<

[48] Simone de Beauvoir, *Los mandarines*, Buenos Aires, Edhasa, 1986. <<

[49] Simone de Beauvoir, *Cartas a Nelson Algren: un amor transatlántico, op. cit*. Carta 240 de 4 de marzo de 1952, pág. 547. <<

[50] Nombre con el que Sartre se refiere coloquialmente a Simone. <<

[51] Simone de Beauvoir, *El segundo sexo, op. cit.*, vol II, pág. 544. <<

[52] *Ibidem*, pág. 25. <<

[53] Jean-Paul Sartre, *Bosquejo para una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza, 2.ª ed.: 1973. <<

[54] Jean-Paul Sartre, *La imaginación*, Barcelona, Edhasa, 3.ª ed.: 1980. <<

[55] Jean-Paul Sartre, *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación,* Buenos Aires, Losada, 1964. <<

[56] Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada, op. cit*., pág 389. <<

[57] En Simone de Beauvoir, *La fuerza de las cosas*, Barcelona, Edhasa, 1982, pág. 761. <<

[58] Jean-Paul Sartre, *El diablo y el buen Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pág. 217. <<

[59] *Vid*. sus trabajos «¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?» e «Intervencionismo y paternalismo», incluidos ambos en Ernesto Garzón Valdés, *Derecho, Ética y Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993. <<

7
«¿Qué voy a hacer sin ti?» Hannah Arendt, el pensamiento y la soledad

[1] Hannah Arendt, *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy (1949-1975)*, Barcelona, Lumen, 2006, págs. 272-273. <<

[2] Citado en Carol Brightman, *Writing Dangerously: Mary McCarthy and Her World*, Nueva York, Clarkson Potter, 1992, pág. 330. <<

[3] Hannah Arendt, *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy (1949-1975), op. cit*., págs. 278-279. <<

[4] Hannah Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2005, pág. 144. <<

[5] Hannah Arendt, «¿Qué queda? Queda la lengua materna», *Revista de Occidente,* 220 (1999), pág. 24. <<

[6] *Ibidem*, pág. 24. <<

[7] La editorial Paidós, de Barcelona, ha publicado este libro en dos volúmenes: *La tradición oculta* (2004) y *Una revisión de la historia judía y otros ensayos* (2005). <<

[8] Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006. <<

[9] Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996. <<

[10] Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993. <<

[11] Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 2004. <<

[12] Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999. <<

[13] Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2.ª ed: 2001. <<

[14] Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2005. <<

[15] Mary McCarthy, «Para decir adiós a Hannah (1906-1975)», en Fina Birulés (ed.), *El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, págs. 44-45. <<

[16] Hans Jonas, «Hannah Arendt», en *Social Research*, Primavera 1976, págs. 3-5. <<

[17] Hans Jonas, *Memorias*, Madrid, Losada, 2005, pág. 305. <<

[18] Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2.ª ed.: 2006, pág. 167. <<

[19] Citada en Laure Adler, *Hannah Arendt*, Barcelona, Destino, 2006, pág., 88. <<

[20] Carta de Hannah Arendt de 10 de febrero de 1950, en Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2000, pág. 73. <<

[21] Hans Jonas, *Memorias*, *op. cit*., pág. 306. <<

[22] *Ibidem*, pág. 308. <<

[23] Carta de Hannah Arendt a Heinrich Blücher de 24 de agosto de 1936, en Hannah Arendt/Heinrich Blücher, *Briefe 1936-1968*, ed. por Lotte Köhler, Múnich, Pipper, 1996, pág. 59. <<

[24] Carta de Hannah Arendt a Heinrich Blücher de 10 de septiembre de 1937, *ibidem*, pág. 77. <<

[25] Carta de Hannah Arendt a Heinrich Blücher de 18 de septiembre de 1937, *ibidem*, pág. 83. <<

[26] *Ibidem*. <<

[27] Hans Jonas, *Memorias*, *op. cit.*, pág. 308. <<

[28] Carta de Hannah Arendt a Heinrich Blücher de 19 de julio de 1947, en Hannah Arendt/Heinrich Blücher, *Briefe 1936-1968, op. cit.*, pág. 44. <<

[29] Carta de Heinrich Blücher a Hannah Arendt de 4 de agosto de 1941, *ibidem*, pág. 30. <<

[30] Julia Kristeva, *El genio femenino. 1. Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2000, pág. 39. <<

[31] Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, *op. cit*., pág. 45. <<

[32] Carta de Heinrich Blücher a Hannah Arendt de 4 de diciembre de 1939, en Hannah Arendt/Heinrich Blücher, *Briefe 1936-1968, op. cit*., pág. 106. <<

[33] Carta de Hannah Arendt a Heinrich Blücher de 8 de febrero de 1950, *ibidem*, pág. 208. <<

[34] La anécdota viene referida en Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, *op. cit*., pág. 534. <<

[35] Hans Jonas, *Memorias*, *op. cit.*, pág. 308. <<

[36] Tales palabras vienen reproducidas por Carol Brightman en su Introducción a *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy (1949-1975)*, *op. cit*, pág. 15. <<

[37] Hans Jonas, *Memorias*, *op. cit*., pág 308. <<

[38] Julia Kristeva, *El genio femenino, op. cit.*, págs. 29-30. En el mismo sentido se refiere a ella Antonia Grunenberg en su documentado libro *Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe*, Múnich, Piper Verlag GMBH, 2006. <<

[39] «Entrevista a Hermann Heidegger por Ángel Xolocotzi Yánez», *El Semanal. La Jornada*, México, 27 de mayo de 2007. <<

[40] *Ibidem*. <<

[41] En Hans Jonas, *Memorias*, *op. cit*., pág. 124. <<

[42] *Ibidem*, pág. 308. <<

[43] Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, ed. por Lotte Köhler y Hans Saner, Múnich, Piper, 1993, pág. 84. <<

[44] Carta de Arendt a Jaspers de 29 de septiembre de 1949, *ibidem*, pág. 178. <<

[45] Citada por Laure Adler, *Hannah Arendt, op. cit*. pág. 271. <<

[46] Carta de Hannah Arendt a Heinrich Blücher de 24 de mayo de 1952, en Hannah Arendt/Heinrich Blücher, *Briefe 1936-1968, op. cit.*, pág. 275. <<

[47] Carta de Hannah Arendt a Heinrich Blucher de 13 de junio de 1952, *ibidem*, pág. 289. <<

[48] Elisabeth Young Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*, pág. 392. <<

[49] Hans Jonas, *Memorias*, *op. cit*., pág. 124. <<

[50] Carta de Hannah Arendt a Martin Heidegger de 22 de abril de 1928, en H. Arendt/M. Heidegger, *Correspondencia…*, *op. cit*., pág. 61. <<

[51] *Ibidem*, pág. 62. <<

[52] Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000. <<

[53] *Ibidem*, pág. 208. <<

[54] Hannah Arendt/Kart Blumenfel, *«… in keinem Bestz verwurzelt», Die Korrespondenz*, ed. por Ingebor Nordmann e Iris Pilling, Hamburgo, Rotbuch, 1995, pág. 43. <<

[55] *Vid*. Seyla Benhabib, «La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt», en Fina Birulés (ed.), *El orgullo de pensar, op. cit*., especialmente pág. 100 y sigs. <<

[56] Y continúa: «El desamparo se muestra como un no ser entendido. En ello no solo hay orgullo, sino también la desconfianza frente a sí mismo, la de ser solamente un individuo y no el hombre» (subrayado de la autora), Hannah Arendt, *Diario filosófico 1950-1973, cuaderno XIII [4]*, Barcelona, Herder, 2006, pág. 288. <<

[57] Hannah Arendt, *La condición humana*, *op. cit*., pág. 261. <<

[58] Carta de Hannah Arendt a Mary McCarthy, citada por Alois Prinz, en *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2001, pág. 286. <<

[59] Hannah Arendt, *La condición humana*, *op. cit*., pág 61. <<

[60] *Ibidem*, pág. 261. <<

[61] Hannah Arendt, *Diario filosófico 1950-1973, cuaderno II [26], op. cit.*, pág. 48. <<

[62] *Ibidem*. <<

[63] *Cfr. ibidem, [9]*, pág. 38. <<

[64] Hannah Arendt, *Diario filosófico 1950-1973, cuaderno* XVI *[3]*, *op. cit.*, pág. 362. <<

[65] *Ibidem*, *[26]*, pág. 50. <<

[66] *Ibidem*, *cuaderno* XI, *[I]*, pág. 239. Y en el mismo sentido: «La pasión va siempre unida al amor», *ibidem, cuaderno* XXI, *[31]*, pág. 510. <<

[67] Hannah Arendt, *La condición humana*, *op. cit*., pág. 261. <<

[68] *Ibidem*. <<

[69] Pienso, en concreto, en Teresa Gutiérrez de Cabiedes, *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*, Madrid, Encuentro, 2009, que plantea el asunto en las págs. 325 y sigs. de su libro. <<

[70] *Ibidem*, pág. 325. <<

[71] Tal es la interpretación que plantea Laure Adler, *Hannah Arendt*, *op. cit.*, pag 274. <<

[72] Carta de Arendt a Jaspers de 1 de noviembre de 1961, en Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969, op. cit*, pág. 494. <<

[73] Elisabeth Young-Bruehl, *op. cit.*, pág. 392. <<

[74] Carta de Hannah Arendt a Martin Heidegger de 28 de octubre de 1960, en Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Correspondencia…*, *op. cit*., pág. 140. <<

[75] Hannah Arendt, *Diario filosófico 1950-1973, cuaderno* XXI *[31], op. cit.*, pág. 510. <<

[76] Carol Brightman, «Introducción. Una novela epistolar», en *Entre amigas*, *op. cit.*, pág. 15. La afirmación de Arendt citada por la introductora pertenece a una carta de aquella de 7 de junio de 1957 (pág. 103) en respuesta a otra que Mary McCarthy le había enviado relatándole su fracaso sentimental con un crítico londinense. <<

[77] *Ibidem*, pág. 103. <<

[78] Hannah Arendt, *La condición humana*, *op. cit*., pág. 81. <<

8
«Esto es una locura» Foucault: el difícil amor entre iguales

[1] Otto Friedrich, «France's Philopher of Power», *Time*, 6 de noviembre de 1981, págs. 147-148, citado por David Macey, *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid, Cátedra, 1995, pág. 81. <<

[2] Michel Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, Buenos Aires, Paidós, 1961. <<

[3] En Duccio Trombadori, *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, Roma, Castelvecchi, 1999, pág. 73. <<

[4] Citado en Didier Eribon, *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992, pág. 236. <<

[5] Michel Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1973. <<

[6] Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976. <<

[7] Citado por James Miller, *La pasión de Michel Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996, pág. 470. Parecidas palabras le atribuye Hervé Guibert en su libro *Al amigo que no me salvó la vida*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1992, pág. 19. <<

[8] Paul Veyne, *Foucault. Pensamiento y vida*, Barcelona, Paidós, 2009, págs. 153-154. <<

[9] El episodio viene referido en James Miller, *La pasión de Michel Foucault, op. cit*., pág. 474. <<

[10] Hervé Guibert, Al amigo que no me salvó la vida, *op. cit*. <<

[11] *Ibidem*, pág. 27. <<

[12] James Miller, *La pasión de Michel Foucault, op. cit.*, especialmente pág. 503 y sigs. <<

[13] «Hier à 13 heures…», *Libération*, 26 de junio de 1984, pág. 2. <<

[14] Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, pág. 16 y sigs. <<

[15] Gilles Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987. <<

[16] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968, pág. 375. <<

[17] *Ibidem*. <<

[18] Como afirmaba en una entrevista publicada en *Le Monde* el 22 de julio de 1961: «No puede encontrarse la locura en estado salvaje. La locura solo existe dentro de una sociedad, no existe fuera de las formas de sensibilidad que la aíslan y de las formas de repulsión que la excluyen y la capturan». <<

[19] Michel Foucault, «Más allá del bien y del mal», en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979, pág. 34. <<

[20] *Ibidem*. <<

[21] *Ibidem*. <<

[22] Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, *op. cit*., págs. 29-30. <<

[23] Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, *op. cit*., pág. 49. <<

[24] Michel Foucault, «Why Study Power. The Question of Subject», en H. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, Chicago University Press, 1982, pág. 190. [Trad. cast. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002]. <<

[25] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1977, págs. 56-57. <<

[26] Michel Foucault, «No al sexo rey», en M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, págs. 151-152. <<

[27] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1, op. cit.*, pág. 18. <<

[28] *Ibidem*, pág. 19. <<

[29] *Vid*. Paul Veyne, *La elegía erótica romana. El amor, la poesía y el Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006. Asimismo, y más específicamente para lo que estamos tratando en este capítulo, *vid*. su colaboración «La homosexualidad en Roma», en Ph. Ariès, A. Béjin, M. Foucault y otros, *Sexualidades Occidentales*, Buenos Aires, Paidós, 1987, págs. 51-64. <<

[30] Eve Kosofsky Sedwick, *La epistemología del armario*, Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1998. <<

[31] *Vid*. Judith Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Síntesis, 2004. <<

[32] Didier Eribon, *Identidades*, Barcelona, Bellaterra, 2000, pág. 55. <<

[33] *Vid*. Michel Foucault, «La vida de los hombres infames», en *Obras esenciales, 2, Estrategias de poder*, Barcelona, Paidós, 1999, págs. 389-407. <<

[34] Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000, pág. 12. <<

[35] Didier Eribon, *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, Anagrama, 2001, pág. 31. <<

[36] Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1986. <<

[37] Michel Foucault, «Le triomphe social du plaisir sexuel», en *Dits et écrits*, *4*, París, Gallimard, 2001. <<

[38] *Ibidem*. <<

[39] Didier Eribon, *Reflexiones sobre la cuestión gay*, *op. cit*., pág. 158. <<

[40] Leo Bersani, *Homos*, Buenos Aires, Manantial, 1995. Sobre este libro, *vid*. el comentario de Didier Eribon en *Identidades, op. cit*., págs. 111-114. <<

[41] Para esta cuestión, *vid*. Tamsin Spargo, *Foucault y la teoría queer*, Barcelona, Gedisa, 2004, y Rubén H. Ríos, *Michel Foucault y la condición gay*, Madrid, Campo de Ideas, 2007. <<

[42] *Vid*. Douglas Crimp, *Melancholia and Moralism. Essays on* AIDS *and Queer Politics*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002. En parecido sentido se ha pronunciado Beatriz Preciado en sus libros. *Vid*., especialmente, *Manifiesto contrasexual*, Madrid, Opera Prima, 2002. <<

[43] Gilles Deleuze, *Conversaciones 1972-1990,* Valencia, Pre-textos, 2006, pág. 74. <<

[44] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, 2, El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1984., pág. 12. <<

[45] Gilles Deleuze, *Conversaciones 1972-1990*, *op. cit*., pág. 74. <<

[46] Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, vol. V, pág. 697. <<

Epílogo

«Si de verdad me quisieras…»

[1] Werner Sombart, *El burgués*, Madrid, Alianza, 1972. <<

[2] *Vid*. Harry G. Frankfurt, *Necesidad, volición y amor*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007, especialmente cap. 8: «La más tenue de las pasiones», pág. 155 y sigs. <<